


٣٠٤

# الفكر العربى ومكانه فى التاريخ

تأليف : ديلاسى أوليرى
ترجمة : د. تمام حسان
مراجعة : د. محمد مصطفى حلمى

# الفكر العربي
## ومكانه في التاريخ

الألف كتاب الثانى

الإشراف العام

د. سمير سرحان

رئيس مجلس الإدارة

رئيس التحرير

أحمد صليحة

سكرتير التحرير

عزت عبدالعزيز

الإخراج الفنى

علياء أبوشادى

# الفكر العربى
## ومكانه فى التاريخ


تأليف

دي لاسي أوليري

ترجمة

د. تمام حسان

مراجعة

د. محمد مصطفى حلمى



الطبعة الثانية



الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٩٩٧

# الفهـــــرس

# تقـــــديم

للثقافة فى أذهان الباحثين فهمان شهيران ، يتفقان فى جزء من مفهومها ، ويختلفان فى الجزء الآخر . فأما أول الفهمين فهو قائم بأذهان أصحاب الدراسات الانسانية التى تهتم بدراسة حياة المجتمعات البدائية ، وأهمها الأنثروبولوجيا ، وأما الثانى فيلتزم به الناظرون فى الحياة الفكرية للشعوب المتقدمة . والثقافة فى نظر الأولين هى طريقة الحياة ، وفى نظر الآخرين هى نتاج الفكر ، وتشتمل الثقافة بالمعنى الأول على كل نواحى النشاط العادى كالعمل ، والعبادة ، والزواج ، والاحتفالات ، وكل ما يصدق عليه أنه من العادات والتقاليد ، على حين تشمل الثقافة بالمعنى الثانى كل نواحى النشاط الفكرى كالفلسفة ، والعلم ، والأدب ، والفن بفروعه المختلفة .

واللغة بالمعنيين السابقين كليهما وعاء الثقافة ، فهى بالمعنى الأول تسمى العادات والتقاليد بأسمائها المختلفة ، كما تضع أسماء لأدوات العمل وطقوس العبادة ، ومراسيم الزواج والاحتفالات ، ومن هنا أصبح لزاما على طلاب الأنثروبولوجيا عند دراسة أى مجتمع بدائى أن يقدموا لهذه الدراسة بتعلم لغة هذا المجتمع ، وبدراسة ما بها من مفردات تشير الى النواحى المختلفة من النشاط العادى . واللغة بالمعنى الثانى تعبر عن الأفكار ، وتمدها بالاصطلاحات الفنية ، وتعكس على التفكير بها ما تتميز به عباراتها من دقة أو لبس ، وما تتميز به هى من غنى أو فقر فى طرق التعبير ، ومرونة أو استعصاء على خلق المفردات الجديدة للأفكار الجديدة ، عن طريق الاشتقاق أو تطويع الكلمات الأجنبية لقوالب الصياغة بها ، أو ارتجال الألفاظ على مثال هذه القوالب ارتجالا لا تكلف فيه ولا تعنت .

واللغة بكونها وعاء الحياة ووعاء الفكر أهم رابطة قومية تربط أبناء الشعب الواحد برباط العبارة المشتركة ، والفهم المشترك ، وأهم رابطة بالماضى تربط الأجيال المختلفة من الشعب الواحد برباط توارث هذه العبارة وهذا الفهم . وكل رابطة أخرى الى جانب اللغة — كالتاريخ المشترك والأدب والعادات — هى نتيجة من نتائج الشركة فى اللغة .

ولم تكن رابطة الدم — ولن تكون — فى أى شعب من الشعوب أقوى من رابطة اللغة ، ذلك بأن رابطة الدم هذه غامضة لا يمكن التعويل عليها ، اذ لا يستطيع شعب من الشعوب أن يدعى نقاء دمه ، ولا براءته من الدماء الدخيلة ، بل لا يستطيع انسان أن يدعى لنفسه نسبا معينا ثم يقسم على صحته يمينا برة ، لأن صحة هذا النسب أو تلفيقه تخضع فى الغالب لأسرار بيتية لا يعلمها ، وعلاقات انسانية ليس لديه سند منها او دليل ، ومن ثم لم يعد من المقبول أن يدعى العرب الشركة فى الدم شركة تشملهم جميعا ، ولا تغادر منهم أحداً ، ولكن من المؤكد أن بين العرب شركة فى اللغة لا يفلت منها عربى واحد .

فالقومية العربية بهذا الفهم رابطة بين العرب أهم مظاهرها الشركة فى اللغة ، فمن تكلم العربية واتخذها لغة له ، وعاش فى المجتمع العربى عيشة العربى ، واحس بما يحس به العرب من ألم أو أمل فهو عربى ، ولو كان فارسى الدم أو تركيه أو روميه ، كذلك كان الفلاسفة والنحاة والفقهاء الذين حفلت بهم الدولة العربية الاسلامية ، بل كذلك كان سيبويه وأبو حنيفة وابن سينا وابن الرومى ، مثلهم فى ذلك مثل من طالت به الاقامة فى بلادنا من الأجانب أو ولد فيها ، فاكتسب جنسيتنا ، فأصبح واحداً منا ، نفخر بتفوقه لأنه نتاج بيئتنا .

هذه مقدمة لابد منها للرد على المؤلف « ديلاسى أوليرى » الذى جعل عنوان كتابه هذا الذى نقدم له :

Arabic Thought and Its Place in History.

ولا يخفى من استعماله كلمة Arabic دون كلمة Arab أنه يقصد الاشارة الى أن الفكر العربى الذى جعل موضوعا للكتاب لم يكن Arab وانما كان Arabic ، أى أنه لم تنتجه دائماً قرائح عربية ، ولكنه كان فكرا باللغة العربية قام به قلة من العرب وكثرة من غيرهم ، ولا تقتصر هذه الدعوى منه على أن تكون اشارة فى العنوان ، وانما تصبح بعد ذلك تصريحا فى صلب الكتاب ، حيث يقول فى الفصل السادس : « وانها لحقيقة غريبة أن الكندى أبا الفلسفة العربية كان من بين القليلين من ائمة الفكر العربى الذين كانوا عربا بالعنصر ، فأغلب علماء العالم الاسلامى وفلاسفته جرى فى عروقهم الدم الفارسى أو التركى أو البربرى ، ولكن الكندى نبته قبيلة كندة اليمانية » .

والمؤلف يصر على ذلك ، بل يتخذه ذريعة للطعن فى العـرب ، وللقول بأنه لولا الشعوب المسلمة الأخرى لما كان للعرب علم ولا فلسفة، فهو يقول فى كلامه عن الكندى أيضا : « ومما لا فائدة فيه أن نـدعى أن تاريخ الفلسفة العربية يرينا ضعفا فى أصالة العقل السامى ، لسبب واحد : هو أننا لا نجد واحداً من فلاسفة المرتبة الأولى بعـد الكنـدى عربيا بمولده ، وقليل منهم يمكن أن يوصف بأنه سامى » . وفحـوى هذا الكلام واضحة جداً ، فلقد تعود المستشرقون من قبل « أوليرى » أن يرموا العقل السامى بعدم الأصالة ، وهذه دعوى تنسب الى الساميين عقلا على الأقل ، وان لم يكن هذا العقل أصـيلا . ولكن « أوليرى » لا يرى فى ذلك فائدة تفيد فى الطعن على العرب ، ومن ثم يوحى الى المستشرقين بمطعن آخر أبلغ فى اصابة مقاتل العرب ، وذلك أن يسلب العرب أى تفكير فلسفى ، ويجعل الفلاسفة من طينة غـير طينـة العرب تماما .

والرأى هنا أن من لم يجر فى عروقهم الدم العربى من علماء الاسلام ، ولكنهم عاشوا فى المجتمع العربى ، وتكلموا العربية ، وأحسوا بما كان يحس به العرب هم فى الحقيقة عرب باللغة والمكان والاحساس ، وكلها يعتبر من الروابط القومية أكثر مما يعتبر الدم . « وقـد اجتمع هؤلاء جميعا على غاية واحدة هى الرغبة الصادقة فى خدمة لغة العرب وثقافة العرب ، فكان كل واحد منهم عربى الفكر ولو كان غير عربى الـدم والنسب ، أو على حد تعبيـر أبى الحسن بن بشر الأسـدى يرثى أبا العباس محمد بن أحمد المعمرى النحوى :

كان على أعجـمى نسبتـه فضيلة من فضائل العرب(١)

* * *

والحياة فى كل نواحيها معترك بين الناس ، يصدق ذلك على الأمم كما يصدق على الأفراد . ولم يزل الناس منذ قابيل وهابيل اذا لم يحصلوا على ما يريدون بالسلم وصلوا اليه بالحرب والغلبة . ولم يزل الانسان يطمع فيما فى يد أخيه الانسان ، ان لم يكن بدافع الحاجة فبدافع الأثرة ..

والظلم من شيم النفوس فان تجد ذا عفـة فلعـله لا يظـلم

واذا حاربت الهمجية الأولى بالأظفـار والأحجـار ، فقـد خلقت المدنيـة من أظفارها سـيوفا ، وحـولت أحجـارها من الأكف الى

(١) اللغة بين المعيارية والوصفية للمترجم ، ص ١٧٣ .

المجانيق ، كما حولت الحرب من عمل فردى الى عمل جماعى وقومى ، فعدت الأمة على الأمة ، وأغارت الشعوب على الشعوب ، واختلط هؤلاء وأولئك فى صورة تجعل من المستحيل على أحد الفريقين الا يعرف ما فى يد الآخر ، ثم يأخذه عنه بالتقليد والمحاكاة . ولم يزل ذلك أثراً من آثار المخالطة ، سواء أكانت هذه المخالطة نتيجة من نتائج الغزو أم أثراً من آثار الجوار .

والثقافات مجال من مجالات التقليد والأخذ ، وذلك أن ثقافة أى شعب انما هى أمر متوارث على مر العصور ، صالح للتبديل والتحويل قدر ما يتغير العرف والفكر . فاذا عرض لثقافة من الثقافات من المؤثرات ما هو صالح لأن يبدلها أو يعدلها ، كان ما يلحقها من تبديل أو تعديل دليل حيوية ومرونة ، لا دليل خسة وركود ، ويصدق ذلك على الثقافات بالمعنيين السابقين جميعا ، ولقد قامت الدلائل على تأثر الاغريق بالمصريين ، وعلى تأثر الرومان بالاغريق وعلى تأثر كليهما بالفرس وبتأثيرهم فيهم ، ثم على تأثير كل أولئك فى العرب ، ثم على أخذ الثقافة الأوربية عن كل هذه الأمم ، ومن بينها وأشدها تأثيرا العرب ، فاذا قال قائل : ان أمة قد أخذت عن أمة ، فتلك سنة الحياة ، واذا كان فخر للأمة المعطية فلا عار على الأمة الآخذة ، وانما لها فخر الفهم والهضم والاستيعاب والاضافة ، والانسانية وحدة متفاعلة، وثقافتها كل لا يتجزأ ، وانما يضيف اللاحق الى ما تركه السابق من كل الأمم والعصور .

غير أن هذه الحقيقة العليا التى لا تقبل الجدل لا ينبغى أن يلتوى بها بعض الكتاب ، وأن يجندوها لصالح ثقافة على حساب أخرى ، على نحو ما تفعل طائفة من المستشرقين . ولشد ما يحلو لهؤلاء أن يتلمسوا فى الثقافات الشرقية — سواء فى ذلك الهندية والفارسية والعربية وغيرها — أمورا يتكلفون ردها الى الفكر الاغريقى أو الرومانى ، ويتزيدون فى ذلك حتى يوحوا الى القارىء بفاعلية الغرب وانفعالية الشرق ، ويدفعوه الى اعتقاد تفوق الذهن الغربى وتواكل العقل الشرقى . وهم فى سبيل الوصول الى هذه الغاية يسوقون من الدعاوى والمغالطات ما لا قدرة للقارىء العادى على رده ؛ فهو اما أن يقف منها موقف المسلم بها عن جهل ، أو موقف المتحمس لما قرأ اما بدافع الاعجاب ، أو بدافع الرغبة فى الظهور بمظهر المطلع المثقف فى غير لغته .

وصاحب هذا الكتاب من بين غلاة المستشرقين الذين يتلمسون فى ثقافة العرب ما يرجون أن يردوه لأدنى شبه الى ثقافة الاغريق أو

الرومان ، فالفقه الاسلامى فى رأيه آخذ عن القانون الرومانى ، لأن العرب وجدوا فى الأقاليم الرومانية المفتوحة أوضاعا فقهيــة أقروها ، والفلسفة الاسلامية فى نظره طور من أطوار الفلسفة الهلينية ، لأن العرب بحثوا المشاكل الفلسفية التى بحثها الفلاسفة الهلينيون ، والتصوف الاسلامى ذو روافد من الأفلاطونية الحديثة ، لأنه اتفق معها فى بعض الآراء ، بل أن العقيدة الاسلامية نفسها تشتمل على عناصر هيلينيــة ، لأنها ارتضت بعض ما ارتضته المسيحية أو الفلسفة الهلينية ، وينسى المؤلف أن فقه الاسلام مصدره الكتاب والسنة ، وأن فلســفة الاســلام وان بدأت فى ظل مؤثرات هلينية قد اشتقت لنفسها طريقا اسلاميــا خالصا ، وأنها ارتبطت بالبيئة الاسـلامية برباط محكم ، وأن التصــوف الاسلامى وان اشتمل على أفكار شرقية وغربية قد استمد وحيــه من ســـيرة النبى ( ﷺ ) ، وان العقيــدة الاسلاميـــة قــد بلغهـــا رسول لم يتل قبـل القرآن من كتــاب ولا خطــه بيمينــه . نسى المؤلف ذلك ، أو لعله تناساه ، ليعلى من شأن الاغريق الأوربيين ، أبناء قارته وبنى عمومته وأسلافه الفكريين ، وليحط من شأن العــرب ،امــا لدوافــع عنصرية ، أو دينية ، أو هما معــا .

والحق أن الثقافة العربية يمكن تقسيمهــا الى ثلاثة أقســام : أولها : أفكار تدور حول الكتاب والسنة شرحا وتفصـيلا ، وتتنــاول من أمور البيئة المسلمة أمورا تتصل بتنظيم هذه البيئة . وذلك كالتفســير والحديث والفقه وأصوله ودراسة الأدب واللغة وهلم جرا ، والعــرب فى هذه الطائفة من الأفكار أصحاب أصالة ، لا يأخذون من الخــارج شيئا ذا بال ، ولا يعتمدون عليه فى شىء له خطر ، الا ما يدعيه بعضهم دعوى غامضة من تأثر النحو العربى بالتقسيمات والحدود لا بالتفصيلات التى فى النحو الاغريقى ، من خلال معرفة العرب بالنحو السريانى المتأثر بالاغريق فى هذه النواحى . وثانيهما : أفكار اسلامية فى الالهيات : سواء فى ذلك ما كان منها لأهل الشريعة وما كان لأهل الحقيقة ، فأما أهــل الشريعة أو أصحاب الفرق والمتكلمون فلا شك فى انتفاعهم بالأقيســة الاغريقية المنطقية ، لا لافتقار المادة الاسلامية الى هــذه الأقيســة ، بل لأن المنطق كان سلاح المناظرين للاسلام من المسيحيين ، فرأى المسـلمون أن يدافعوا عن دينهم بسلاح مناظريهم . أما مادة الالهيات عنــد هؤلاء فلم يرج فى المجتمع الاسلامى منها الا ما استوحى اتجاهه من الكتــاب والسنة . واذا نظرنا الى أهل الحقيقة أو الصوفيــة ، فان موقفهم من ثقافة الاغريق يمكن فهمه اذا أخذنا فى الاعتبار العداء الفـكرى الشديد بين الصوفية والمشائين ، أو بين أصحاب الذوق وأصحاب النظــر ،

أو بعبارة أخيرة بين أصحاب التجربة وأصحاب الفلسفة · وثالث أقسام الثقافة العربية : أفكار وآراء فلسفية ، اتخذت نقطة ابتداء لهـا من فلسفة الاغريق ، ثم اتضح للمسلمين شيئاً فشيئاً عمق الهوة التى بين هذه الفلسفة وبين الالهيات الاسلامية ، فاختطوا لأنفسهم طريقاً فكريـاً خاصاً لا يتعارض مع الاسلام ولا يتطابق مع فلسفة الاغريق · ونمت فلسفتهم فى هذا الاتجاه ، حتى اضطر المدرسيون من فلاسفة المسيحية الى أن يعلنوا سخطهم على بعض آرائها ، لأنها ذات خطر على الأفـكار المسيحية اللاهوتية . وكان مجال هذا الخطر هو النقط التى تختلف عليها الديانتـان الاسلامية والمسيحية ، وفى ذلك دليل على الصبغـة الاسلامية الخاصة التى كانت لهذه الفلسفة . ولعل هذا القسم الأخير من أقسام الثقافة الاسلامية أقواها وشيجة بالتراث الاغريقى .

* * *

وحين قرات هذا الكتاب لأول مرة راعنى منه موقفه من الثقافـة العربية ، وشق على أن يقرأه بعض القادرين على قراءة اللغة الانجليزية من العرب فيعتقدون ما فيه من طعن على العرب . دون أن تكون لهم المقدرة على رد آرائه ، فمعظم الذين يقرءون الانجـليزية عندنا من غير المتعمقـين فى الثقافـة العربيـة القديمـة ، ومن هنـا لا بـد أن أن نتوقع منهم أن يـكون موقفهم من آراء هـذا الكتاب هـو موقف القارىء العادى الذى ورد ذكره ، لهذا قررت أن أترجم هـذا الكتـاب الى اللغة العربية ، وأن أعلق على ما يمكننى التعليق عليه من مغالطاته، ثم حين يصبح النص العربى فى يد القراء ، يكون من السهل على أصحاب الثقافة الاسلامية الذين لا يقرءون الانجليزية أن يردوا على ما فى هذا الكتاب بأكثر مما كان فى طوقى أن أرد به فى هذا التقديم .

على أنه لا يجدر بى أن أسلب هذا الكتاب حقه من الثناء ، مهما كان ميالا الى التحامل على الثقافة العربية ، ذلك أن المؤلف قد توافر له من الظروف ما كان كفيلا أن ينتج كتابـا من الدرجـة الأولى من حيث سعة الأفق الفكرى ، وغزارة المنهل الذى يستمد منـه معلوماته · فالمؤلف مستشرق ايرلندى الأصل كان يعمل أستاذا فى جامعة برستول، فكانت لغته العلمية هى الانجـليزية ، ولكنـه كان يتقن الى جانبهـا اللغتين الفرنسية والألمانية ، وعددا من اللغـات الحديثة والقديمة فى أوربا والشرق ، كالاغريقية واللاتينية والعربية والسريانية والعبريـة والفارسية . فهذه مجموعة من اللغات الهامة لأى باحث يشتغل فى ميدان كهذا · فاما اللغـات الثلاث الأولى ــ الانجليزية والفرنسية والألمانية

ـــ فهى وعاء الثقافة الحديثة ، وهى ذات تراث حافل بما كتب عـــن هذا الموضوع وعن غيره ، وأما اللغتان الاغريقية واللاتينيـــة ، فلا تقلان خطراً فى هذا الصدد ، لأن أولاهما تشتمـــل على ما يرى المؤلف انه المنبع الذى استمدت منه الثقافة العربيـــة ، وأما الثانية فلأنهـــا عاصرت تفوق اللغة العربية ونقلت عنها ، ونقلت منها ، وقامت الى جانبها حتى نهاية العصور الوسطى وبداية النهضة الأوربية الحديثة . فلا مشاحة فى أن الكثير مما يرد ذكره فى التراث العربى يجد ايضاحاً له فى احدى هاتين اللغتين أو فى كلتيهما . وأما اللغات الثلاث السامية المذكورة هنا ـــ وهى العربية والسريانية والعبرية ـــ فهى لغات الديانات والوحى ، فكل نقـــاش يدور من قـــرب أو من بعـــد حول الدين لابـــد أن يعتمد على مادة مكتوبة باحـــدى هـــذه اللغات . وان العربيـــة والسريانية من بين هذه اللغات لتبرزان أكثر مما تبرز العبرية باعتبارهما لغتى ثقافة هامتين جداً ، بل ان العربية من بين هذه الثلاث ظلت حقبة من الزمان تعتبر اللغة العلمية التى كان لا بد لطلاب المعرفة فى كل مكان من معرفتها واتقانها . وأما الفارسية فقد اشتملت على تراث اســـلامى لا يستهان به ، ولا سيما فى الحقل الصوفى . فاذا اجتمع لمؤلف كصاحب هذا الكتاب مثل هذا العدد من اللغات التى تتصل بموضـــوعه صـــلة خاصة ، فلا شك فى أن هذا يضـــع بين يديه من المصـــادر والمراجـــع ما لا يستطيع الكثيرون غـــيره أن ينتفعـــوا به . وتلك ناحيـــة هامـــة لا ينبغى اغفالها عند النظر فى تقويم هذا الكتاب الذى بين أيدينا .

واذا كان ذلك هاما بالنسبة الى قيمة الكتاب نفسه ، فلا شك فى انه أكثر أهمية بالنسبة لاضافة ترجمة هـــذا الكتـــاب الى المكتبـــة العربية . ذلك بأن المؤلفين العرب القدماء والمحدثين على السواء لا يجمع الواحد منهم مثل هذا العـــدد من اللغـــات فى حصـــيلته ، وكتاباتهم على ما لها من قيمة وما بها من دقة وعمق تستشعر الحاجة الى سعة الأفق وشمول النظرة . وان الكثير منهم ليتناول التراث العربى كما لو كان منعزلا عن التيـــارات الخارجيـــة ، مستقـــلا بنفسه self contained لم يؤثر ولم يتأثر ، أو يضـــع هذا التراث فى اطار لا يبعـــد به كثيراً عن هذه الصورة . ومن ثم يقعون فى غلطـــة هى عكس ما أخذنـــاه على صاحب هذا الكتاب ، لأنهم يغالون فى دعوى الاستقلال . ويغالى هو فى دعوى التأثر والأخذ . فوضع هذا الكتاب فى المكتبة العربيـــة الى جانب ما كتبه هؤلاء المؤلفون العرب سيمـــكن القـــارىء المدقق من الوصول الى تقدير مدى تأثر الفكـــر العربى بالثقافـــة الاغريقيـــة تقديراً سليما .

أضف الى ذلك أن هـذا الكتب ينصـف الفـكر العـربى ـ ولا يستطيع الا انصافه ـ حين يشرح الطريقة التى وصلت بهـا أفكار العرب الى أوربا الحـديثة ، وان كان يغـالى فى موقـف الأوربيين فى عصر النهضة من تعاليم الثقافة العربية ، ويصورهم فى صورة النقاد الذين يحجمون قصداً عن الأخذ ببعض فروع هذه الثقـافة ، ولكنهم لم يكونوا نقاداً بقدر ما كانوا تلاميذ . يفعـل ذلك مثـلا حين يتكـلم عن سقوط الطب العربى فى نظر الأوربيين ، ولكنه مـع هذا لا يستطيع أن ينكر أن الجامعـات الأوربيـة كانت تدرس هـذا الطب باعتبـاره جزءاً من مناهجها ، وأن الفلاسفة المدرسيين انقسـموا فى تفـكيرهم الى فريقين يحمل كل منهما اسم ابن رشد : فكان منهم « الرشديون » و « خصوم ابن رشد » . ثم هو لا ينكر فى مقـدمة كتـابه أن الفـكر العربى « أصبح عاملا مثيراً ، فحول الفلسفة المسيحية الى مسلك جديدة ، وكاد يذيب اللاهوت التقليدى فى الكنيسـة ، وأدى مباشرة الى النهضة التى كانت الضربة القاضية لثقافة القرون الوسطى » .

ولكون مؤلف هـذا الكتـاب مستشرقـا ينتمى الى بيئة ، لا هى بالاسلامية ولا العربية ، فانه يثير فى نفوسنا دواعى الانتباه حين نقرأ له رأيه فى الفرق الاسلامية المختلفـة . بل انه يثير انتباهنـا كذلك حـين يتكلم فى أعلام الفكر العربى بروح ليس لها موقف تقليـدى من هؤلاء الأعـلام ، ولعـل ذلك من حسنات هـذا الكتـاب أكثر ممـا هو من مساوئه ، لأنه يعرض هذه الفـرق وهؤلاء الأعـلام من زاوية لا تتفق كثيراً لأتبـاع هذه الفرق والمعجبين بهؤلاء الأعـلام ، ولأن المسـلم منا ينظر بعين العطف الى أبناء مذهبه فى الدين ، وبعين الاشفاق الى أبناء المذاهب الأخرى ، ومن ثم يصعب عليه عندما يريد البحث العلمى الذى لا يعرف العطف والاشفاق ، أن يتخـذ لنفسـه موقفـا خلواً من أى منهما .

وبعد ، فهذا كتاب أقدمه للناس بعد أن اقتنعت بأنـه ينقص المكتبة العربية ، لأن موضوعه على خطورته لا يستطاع الوصول اليه تاما أبداً فى الكتب العربية ، فاذا وصل المرء الى جملة فلن يكون ذلك الا بالجهـد المضنى فى قراءة المطولات ، وانتخـاب الموضوعـات ، وتمحيص العبارات .

والله أسأل أن يجعله بحيث قصدت به أن يكون نافعاً ومفيداً ، انه هو ـ سبحانه ـ ولى التوفيق ، وهو حسبنا ونعم النصير ؟

المعادى فى يناير سنة ١٩٦١ . المترجم

# مقدمة

يتتبع التاريخ تطور البنية الاجتماعية التى يوجد المجتمع اليوم فيها ، وثمة ثلاثة عوامل رئيسية تعمل فى هذا التطور ، هى : التسلسل العنصرى القومى ، واتجاه تيار الثقافة ، وانتقال اللغة ، وأول هذه العوامل فسيولوجى ، ولا يتحتم أن يكون متصلا بالعاملين الآخرين ، على حين لا يرتبط كل من هذين العاملين بالآخر بصفة دائمة . وأهم عامل فى تطور البنية الاجتماعية هو تناقل الثقافة ، وهو ليس أمراً من أمور الوراثة ، ولكنه يعود الى الاتصال ، لأن الثقافة تتعلم ، وتستفاد بالتقليد ، ولكنها لا تورث . ويجب أن نفهم الثقافة هنا فى أعم معانيها لتشمل بها النظم السياسية والاجتماعية والتشريعية ، كما تشمل بها الفنون والحرف والدين ، والأشكال المختلفة للحياة العقلية التى تظهر فى الأدب والفلسفة والميادين الأخرى . وهذه الأشكال جميعها متصل بعضها ببعض الى حد ما ، ولها طابع عام يشملها ، هو أنها لا تورث من الأب للابن ، بل نتعلمها فى الحياة بعدئذ . ولكن العنصر والثقافة واللغة يتشابه بعضها ببعض من حيث هى جميعاً متعددة النواحى ، متشابكة الأطراف دائما ، حتى ان مسلك انتقالها يبدو أشبه بخيط التف بعضه على بعض ، منه بنموذج منظم . وتأتى النتائج من مجموعة متعارضة من الأسباب يصعب أن تحدد بينها الآثار النسبية .

والثقافة الأوربية الحديثة مشتقة من ثقافة الامبراطورية الرومانية التى كانت هى بنفسها مجموعة من النتائج التى تمخضت عنها مؤثرات متعددة . كانت الحياة العقلية الهلينية أقواها . ولكن هذه النتائج تفاعلت فأسفرت عن نظام متماسك ، عن طريق القدرة الرائعة على التنظيم ، وهى قدرة تعتبر أبرز ما كانت تتميز به تلك الامبراطورية . وان جميع الحياة الثقافية فى أوربا فى القرون الوسطى لتبدو فيها هذه الثقافة الهلينية الرومانية المأخوذة المعدلة بحسب الظروف . وحين تبددت الامبراطورية ، أصبح مجموع الثقافة عرضة لظروف مختلفة ، فى أماكن مختلفة ، وأوضح مثال لذلك ما نلحظه من اختلاف بين الشرق الذى كان يتكلم الاغريقية ، والغرب الذى كان يتكلم اللاتينية ، أما مجىء

التاثير الاسلامى بطريق اسبانيا ، فلعله الحالة الوحيدة التى نجد فيها ثقافة اجنبية تدخل فى التقاليد الرومانية ، وتترك أثراً فعالا فيها .

والحق أن هذه الثقافة الاسلامية فى أساسها وفى جوهرها جزء من المادة الهلينية الرومانية(١) . بل انه حتى علم التوحيد الاسلامى قد تحدد وتطور بواسطة منابع هلينية ، ، ولكن الاسلام ظل مدة طويلة منعزلا عن المسيحية ، وحدث تطوره فى بيئات تختلف عنها تماما ، حتى ليبدو غريبا عليها ، اجنبياً عنها ، وتظهر اعظم قوة له فى أنه قد عرض المادة القديمة فى شكل جديد جدة تامة .

وسيكون من هم الصفحات اللاحقة أن تتتبع انتقال الفكر الهلينى بطريق الفلاسفة المسلمين ، والمفكرين اليهود الذين عاشوا فى بيئات اسلامية ، حتى نرى كيف أثر هذا الفكر فى الثقافة المسيحية اللاتينية فى القرون الوسطى ، بعد أن تعدل بمروره بمرحلة تطور فى المجتمع الاسلامى ، وعدل بدوره الأفكار الاسلامية . لقد تغير كثيراً فى شكله الخارجى خلال القرون التى ظل فيها منعزلا ، حتى بدا نوعاً من أنواع الحياة العقلية ، وأصبح عاملا مثيرا ، فحول الفلسفة المسيحية الى مسالك جديدة ، وكاد يذيب اللاهوت التقليدى فى الكنيسة ، وأدى مباشرة الى النهضة التى كانت الضربة القاضية لثقافة القرون الوسطى ، ولم يتغير فى مادته الحقيقية الا قليلا جداً ، حتى انه كان يستعمل نفس المتون ، ويفكر تقريبا فى نفس المشاكل التى كانت تفكر فيها الفلسفة المدرسية التى نشأت مستقلة فى ظل المسيحية اللاتينية . وسيكون من همنا أن نتتبع تاريخ الفكر الاسلامى فى القرون الوسطى لنظهر العناصر المشتركة بينه وبين التعاليم المسيحية ، ونعلل جهات الاختلاف .

**ديلاسى اوليرى**

---

(١) مثل هذه الدعوى العريضة ينضح بالتعصب ضد العرب والاسلام ، ويتنافى مع ما للأمانة العلمية من احترام واجب . ولست أدرى كيف يتجاهل المؤلف ما للقرآن – وهو أساس الثقافة الاسلامية – من خطر ، ليدعى أن أساس هذه الثقافة هلينى . وهو يتناسى ما للحديث من تأثير ، ويدعى الصبغة الهلينية لكل ما جاء به الاسلام . أفكان من الأساس الهليني أن رفض المسلمون التماثيل والصور ، وعزفوا عن ترجمة الأدب الاغريقى – وهو جماع ألوان الثقافة عند الاغريق ؟ أو كان من الثقافة الهلينية ما جاء به عمر من أصول القضاء ؟ أو يرى الرائى فى الفن الاسلامى القائم على الزخرفة الهندسية ، أو فى العمارة الاسلامية التى ابتدعت لنفسها تطورا خاصا ، أو فى الفلسفة الاسلامية التى احترمت دائما كلمة التوحيد ، أو فى التصوف الاسلامى الذى لتخذ غار حراء نقطة بداية له ، أو فى الالهيات الاسلامية التى رفضت التعدد والكلام فى الذات ، اقول : أو يرى الرائى أى أساس هليني لكل اولئك ؟ الجواب عند تعصب المستشرقين !

## الفصـــل الأول

# الصورة السريانية للهلينية

ان الموضوع الذى نعالجه فى الصفحات التالية هو تاريخ انتقـال الثقافة الذى وصلت الفلسفة والعلم الاغريقيان بواسطته من بيئاتهما الهلينية الى المجتمع الذى يتكلم السريانية، ثم الى العالم العربى الاسلامى، ومن ثم وصلا فى النهاية الى المدرسيين اللاتينيين فى أوربا الغربية ٠ أما أن هذا الانتقال قد حدث فعلا فأمر معروف حتى للمبتدىء فى تاريخ القرون الوسطى ، لكن كيف حدث وما المؤثرات التى دعت اليه والتعـديلات التى حدثت فى الطريق ، فيبدو أن ذلك ليس معروفا بنفس الدرجة من الذيوع ، وليس يبدو أن التفصيلات المبعثرة فى مؤلفات مختلف أنواعها مما يسهل الحصول عليه بالنسبة للقـارىء الانجليزى ٠ ويقنع الكثيرون من المؤرخين بالاشـارة العابرة الى طريق هذا الانتقال ، ويفعلون ذلك احيانا مع ارتباكات غريبة فى الترتيب الزمنى للأحداث يظهـر منها أن مصادرهم التى رجعوا اليها هى مؤلفات لكتاب من القـرون الوسـطى كانت لهم معلومات ناقصة جداً جداً عن تطور الحياة العقلية بين المسلمين ٠ فاذا تتبعنا طريقة القرون الوسطى فى الاشارة الى المصادر ، فسوف نجد أحيانا أن الكتـاب الذين كتبوا باللغـة العربيـة يسـمون احيانا « عرباً » أو « بربر » ، ولو أنه لا يوجد فى الحقيقة فيلسـوف هـام عربى من ناحية عنصره الا واحداً ، ولا نعلم الا معلومات قليلة نسبيـا عن عمله . أما هؤلاء الكتاب فكانوا ينتمون الى المجتمع الذى يتكـلم العربية ، والقليلون منهم هم الذين كانوا فعلا من العرب .

انتشرت الثقافة الاغريقية بعد التطور الهلينى الأخير الى خارج النطاق الاغريقى ، فشملت حواشى من الناس كانوا يتخذون السريانية أو القبطية أو الآرامية أو الفارسية لغة وطنية ٠ وقد نمت هذه الثقافة نموا أقل فى هذه البيئات الغريبة ، بل كان لها حتى ما يمكن أن نصفه بأنه نغمة اقليمية . وليس فى هذا ما يتصل بمسألة العنصر ، فالثقافة لا تورث باعتبارها جزءاً من الميراث الفسيولوجى الذى يرثه الطفـل

من أبيه ، وانما يجرى تعلمها بالاتصال الناشىء عن الاختلاط ، وبالتقليد ، والتعليم ، وما أشبه ذلك . ومثل هذا الاتصال بين الطوائف والمجتمعات — كالاتصال بين الأفراد — يجد عونا له فى استخدام لغة عامة ، ويجد عقبة فى وجود لغات مختلفة . وحالما فاضت الهلينية على المجتمعات التى كانت تتكلم لغات وطنية خارج العالم الاغريقى ، بدأت تتعرض لبعض التعديل . وقد حدث كذلك أن هذه المجتمعات التى كانت تتكلم لغات وطنية أرادت أن تقطع صلتها بالعالم الاغريقى ، لأن انقسامات دينية مريرة جدا كانت قد حدثت ، وتسببت فى خلق شعور بالعداء الشديد من جانب من كانوا يوصفون بأنهم ملحدون ، وضد الكنيسة الرسمية فى الامبراطورية البيزنطية .

وعلينا فى هذا الفصل أن ننظر فى نقط ثلاث : أولاها : المرحلة التطورية الخاصة التى وصل اليها الفكر الاغريقى فى الوقت الذى حدثت فيه هذه الانقسامات ، وثانيتها : سبب هذه الانقسامات وميولها ، والثالثة : هى الاتجاه التطورى الخاص الذى اتجهته الثقافة الهلينية فى جوها الشرقى .

فأول ما يواجهنا هو مسألة المرحلة التطورية التى وصلتها الهلينية. ولنا أن نختبر هذه الحياة العقلية التى تتمثل فى العلم والفلسفة ، فى الوقت الذى بدأت فيه الفروع الشرقية تبدى اتجاها محدودا فى التشعب. ان التعليم الانجليزى — وهو يقع فى معظمه تحت وطأة الأصول التى تعلمناها أيام النهضة — يميل الى النظر الى الفلسفة كما لو كانت قد انتهت بأرسطو ، ثم بدأت مرة ثانية بديكارت ، بعد عصر طويل لا فلسفة فيه ، كانت تعيش فيه أجيال متحللة من نسل الأقدمين ، لا تستحق أن ينظر اليها نظراً جدياً . ولكن هذا النظر يخرق قانونا أولياً من قوانين التاريخ ، يقرر أن الحياة جميعها مستمرة ، سواء فى ذلك حياة الهيئة الاجتماعية ، والحياة العضوية للكائن الحى ، ولا بد أن تكون الحياة نسقاً لا ينتهى من الأسباب والمسببات ، حتى ان كل حدث لا يمكن أن يفسر الا من خلال سببه الذى جاء من قبله ، ولا يمكن أن يفهم فهما تاماً الا فى ضوء النتيجة التى تأتى بعده . وان ما نسميه القرون الوسطى ليحتل مكانا هاما فى تطور أحوالنا الثقافية التى هى مدينة بكثير للثقافة المنقولة التى جاءت من الهلينية القديمة خلال أوساط سريانية وعربية وعبرية ، .ولكن هذه الثقافة قد جاءت باعتبارها شيئاً حياً ذا تطور مستمر لم ينقطع منذ ما نسميه العصر القديم . وعندما تمر فلسفة المدارس القديمة الكبرى بهذه العصور المتأخرة يظهر فيها تعديل

كبير ، ولكن هذا التعديل نفسه برهان على الحياة ٠ فالفلسـفة كالدين ، تتمتع بحيوية حقيقية ، ومن ثم لا بد لها أن تتغير ، وأن تـكيف نفسها بكيفية الظروف المتغيرة ، والمطالب الجديدة ، وهى لا يمـكن أن تظل خالصة وفية لمـاضيها الا حيث تـكون حياتهـا متكلفة غير حقيقية ، تقع فى جو مدرسى بعيد كل البعـد عن حيـاة المجتمـع فى عمومـه ٠ ولا شك فى أن أية فلسفة أو دين يمـكن أن يعيش فى مثـل هـذا الجـو صافياً لا شائبة فيه ، ولكن هذه الحياة غير مثالية بالتاكيـد ، فلا بد فى الحياة الحقيقية من وجود كثير من الأمور التافهة ، وبعض ما يوصف فعلا بأنه فاسد ، ولهذا لابد لأى دين أو فلسفة تعيش وتؤدى وظائفهـا المناسبة أن تمر بتغييرات كثيرة ، وهذا صادق بالطبع على كل الصور الأخرى للثقافة ٠ وربما كان من الحق أن بلداً ما سعيد لأنه لا تاريخ له ، ولكن هذه هى السعادة الهادئة سعادة النبات الذى لا عقل له وليست متعة الوظائف العليا للكائن العاقل ٠

فاذا نظرنا الى نقل الفلسفة الاغريقية الى العرب ، فسنرى أن الفلسفة لا تزال قوة حية ، تتـكيف بكيفيـة الأحوال المتغيرة ، ولكن دون انقطاع فى استمرار حياتها ٠ فلم تكن كما هى الآن دراسة مدرسية يسعى وراءها جماعة من المتخصصين فقط ، ولكنها كانت قـوة حية تهدى الناس فى أفكارهم عن الكون الذى يعيشون فيه ، وتسيطر على اللاهوت والقانون والأفكار الاجتماعية ، ولقد ظلت قروناً عـدة يتشبع بهـا الجـو الذى تثقفت فيه آسيا الغربية وعـاشت . اعتنق الناس المسيحية ، فاشتغلت عقولهم حيناً من الدهـر بالمسـائل الدينية ، ولكن كان من المحتم بعد ذلك أن تستعيد الفلسفة قوتها ، وأن يعيد الناس النظر فى العقيدة المسيحية لتلائمها ، ثم أصبح هؤلاء الناس مسلمين بعد ذلك ، فرأينا الدين مرة أخرى يضطر بعد ردح من الزمان الى أن يهيىء نفسه لملاءمته الفلسفية السائدة ، وليس لنا اليوم مذهب فلسفى مسيطر كما كان فى الماضى ، ولكن عندنا قدراً معينا من الحقائق ، والنظريـات العلمية يتكون منها أساس الحياة العقلية الأوربية الحديثة ، حتى ليجد المدافعون عن الدين من الضرورى لهم أن يوفقوا بين تعـاليمهم وبين ما تتضمنه هذه الحقائق والنظريات من قواعد .

ولكن المهم هو أن المعلمين المسيحيين حينئذ بدءوا ينشئون صلة بين أنفسهم وبين الفلسفة ، حتى اذا فعل المسلمـون مثل فعـلهم فى

المستقبل ، اضطروا الى الاعتراف بالفلسفة كما وجدوها فعلا فى ايامهم ، ولم يصبحوا افلاطونيين أو ارسطوطاليسيين بالمعنى الذى نفهم به اللفظين فى أيامنا هذه . ولقد تغيرت الفلسفة السائدة فى تلك الأيام عما كانت عليه فى القديم ، فلم يكن مرجع ذلك الى ان المتخلفين الذين عاشوا فى ذلك الزمان لم يفهموا النظريات الخالصة لأفلاطون وارسطو ، بل لأنهم اخذوا الفلسفة بجد واخلاص مأخذ تفسير للكون ولمكان الانسان فيه ، حتى اضطروا الى تعديل افكارهم فى ضوء ما اعتبروه معلومات حديثة ، وتغيرت الأفكار ، لتناسب مجرى التجربة الانسانية .

ولقد اهتمت الفلسفة كثيراً منذ أيام أفلاطون بالنظريات التى عنيت عناية مباشرة الى حد ما بتكوين المجتمع ، فقد كان مفهوما أن جزءاً عظيما من حياة الانسان وواجباته وصالحه العام وثيق الصلة بعلاقاته بالمجتمع الذى يعيش فيه . ولكن ما كان أسرع ما نظر الناس بعد ارسطو الى الظروف العامة فى النظام الاجتماعى باعتبارها قابلة للتغيير العميق : فلقد حلت الامبراطوريات ذات الادارة المنظمة جداً محل المدينة التى كانت تحكم نفسها بنفسها فى صورة دولة فى الزمن القديم ، وكان على الحياة الاجتماعية أن تتلاءم مع هذه الظروف الجديدة ، فالمواطن فى الامبراطورية الرومانية مواطن بمعنى مختلف تماما عن معنى المواطن فى الجمهورية الأثينية . لقد اعترفت الفلسفة الرواقية التى نشأت فى ذلك الوقت المتأخر بالظروف الجديدة ، وتكيفت المدارس الأخرى كذلك بكيفية هذا الفهم فى الوقت المناسب ، وكان من أوليات النتائج لهذا أن وجد الميل الى الفلسفة التلفيقية eclecticism ، والى الجمع بين افكار المدارس المتعددة ، وان هذه النظرة الجديدة – التى كانت أوسع افقا ، ولكنها ربما كانت اكثر ضحالة فى النواحى الأخرى – قد اضطرت الناس الى أن يقفوا موقف الغزاة الفاتحين ، بدلا من الموقف الوطنى المحلى. وتعرض الدين اليهودى لتغيرات مشابهة تماما فرضت عليه فرضاً ، فاليهودية الهلينية التى كانت فى مبدأ العهد المسيحى تهتم بالأجناس الانسانية . وتعتبر الشعب الاسرائيلى فى الأساس وسيلة لهداية الانسانية فى عمومها . هذه اليهودية الهلينية هى التى انتجت فى النهاية القديس بولس وفكرة التوسع فى الكنيسة المسيحية ، على حين رجعت اليهودية التقليدية Orthodax ، أى اليهودية الاقليمية فى فلسطين ، الى موقفها العنصرى تحت ضغط ظروف رجعية ضد التقدم السريع للهلينية من جهة ، وظروف سياسية فى طابعها من جهة أخرى .

ولقد كانت الديانات الوثنية القديمة أشتاتا محلية لا يستطاع توحيدها في دين عالمي الا بواسطة مذاهب عقلية توفق بين خلافاتها . ولم يحدث أبداً أن تكون دين واسع الانتشار من عقائد محلية الا بواسطة نوع من التفكير العقلي في أصوله . ولقد تسبب توحيد المعتقدات في نفس الوقت احيانا في خلق هذا التفكير في الأصول الدينية ، كما كانت الحال في وادي النيل والعراق في الأزمان القديمة . وحين يتم التفكير في هذه الأصول الدينية يؤثر تأثيره التحللي بسرعة وقوة على المعتقدات المحيطة الأخرى . وحين ارتبطت شعوب ودول بعضها ببعض في الامبراطورية الاغريقية التي كانت متماسكة من الناحية العقلية في مدينة مشتركة برغم انقسامها في الظاهر الى ممالك متعددة منعزلة — وكذلك كانت الحال في الوحدة الوثيقة في الامبراطورية الرومانية التي لحقتها — اضطرت الفلسفة بالتدريج الى أن تسلك مسلك اللاهوت النظري العقلي ، فجعلت لنفسها هذه الوظائف الخلقية والمذهبية التي ننسبها عموما الى الدين على حين قصرت الديانات المحلية همها على مجرد القيام بالشعائر . وهكذا رأينا الفلسفة الهلينية في القرون الأولى من العهد المسيحي تتخذ صورة نوع من الدين ذي نغمة خلقية عالية ، ومذهب وحداني واضح . وكانت هذه الفلسفة الدينية تلفيقية eclectic ؛ ولكنها كانت مبنية على أساس من الأفلاطونية .

وحين كان الفلاسفة يبنون مذهبا توحيديا وخلقيا ، ويأملون أن يصلوا من وراء ذلك الى خلق دين عالمي ، كان المسيحيون يحاولون عملا مماثلا له اتجاهات تختلف عن ذلك . لم يكن الذين اعتنقوا المسيحية في مبدئها في عمومهم من الطبقات المثقفة ، فكانوا يشكون شكا واضحا في علية القوم ، ويكرهونهم ، كما فعلوا مع الغنوصيين ، أو على الأقل مع الغنوصيين فيما قبل مارقيون ، الذين كانوا يتعالون عليهم . ولكن هذه النظرة تغيرت بالتدريج ، حتى لنرى أمثال جوستين مارتير Justin Martyr الذي تثقف ثقافة فلسفية ، ومع هذا وجد أنه من الممكن أن يوفق بين العلم في أيامه وبين العقيدة المسيحية . ولقد كان المسيحيون في روما وفي أفريقية وفي بلاد الاغريق اقلية محتقرة ، تتكون أساسا من الطبقة الأمية ، ويتجاهلهم كتاب أيامنا هذه بزهو . ولقد اضطروا — كما اضطر اليهودي في القرون الوسطى في حيه الخاص به eghetto من كل مدينة — الى أن يعيشوا عيشة منعزلة ، متروكين لوسائلهم الخاصة . أما في الاسكندرية — والى درجة اقل في سوريا — فقد كان موقفهم أشبه بموقف اليهودي الحديث في البلاد

الأنجلوسكسونية ، ولو أنهم كانوا مكروهين ، وأحيانا عرضة للاضطهاد . وكان هؤلاء يخضعون للنفوذ الثقافى فى المجتمع الذى يحيط بهم ، فتعرضت أفكارهم لهذا لعوامل التحلل . وحين بدأت النهضة المسيحية فى النهاية كانت هذه الديانة الى حد كبير قد أعيد تشكيلها تحت ضغط المؤثرات الهلينتية ، كما أعيد وضع لاهوتها فى اصطلاحات فلسفية ، وهكذا انتقل قدر عظيم من المادة الفلسفية تحت ستار اللاهوت الى يد الوطنيين سكان الأراضى الداخلية فى غرب آسيا ٠

ويشير المسعودى الكاتب العربى الى أن الفلسفة الاغريقية ازدهرت فى اثينا أول الأمر ، ولكن الامبراطور أغسطس حولها عن أثينا الى الاسكندرية وروما ، وأن ثيودوسيوس جاء من بعده فأقفل المدارس فى روما ، وجعل الاسكندرية مركز العالم الاغريقى (١) ومع أن هذه العبارة فيها مبالغة ، فهى تحمل فى طيها بعض الحق ، حيث تظهر الاسكندرية فى مظهر مدينة تصبح بالتدريج أهم دار للفلسفة الاغريقية . ولقد بدأت الاسكندرية تحتل مكان الصدارة حتى فى أيام بطليموس ، أما فى النشاط العلمى باعتباره متميزا عن النشاط الأدبى الخالص ، فقد كانت فى موضع الأهمية العظمى فى مبدأ العهد المسيحى ، وبقيت مدارس أثينا مفتوحة حتى عام ٥٢٩ من الميلاد ، ولكنها كانت حينئذ قد فقدت صلتها منذ زمن طويل بالتقدم العلمى ٠ وتمنحنا روما كذلك فلاسفة كبارا حتى فى عهد متأخر ، ومعظمهم مولود فى المشرق ، ولكن بالرغم من أن هؤلاء صادفوا ترحيبا واستماعا فان الثقافة الرومانية كانت أكثر اهتماما بالفقه، الذى كان حقا هو الفلسفة النظرية الرومانية الخالصة التى رضعت قانون جوستنيان ٠ وكانت لأنطاكيا كذلك فلسفتها ، ولكن اهميتها لم تزد أبداً عن أن تكون ثانوية .

وفى خلال ما يمكن أن نطلق عليه العهد الاسكندرى احتلت المدرسة البطلمية دائما مكان الصدارة . حقا انها تحولت الى درجة كبيرة عن الصيغة المدرسية القديمة ، عن طريق ادخال أفكار نصف صوفية

---

(١) المسعودى : كتاب التنبيه والاشراف ص ١٧٠ ـ ترجمة كارادى فو فى باريس عام ١٨٩٦ ٠

نسبت الى فيثاغورس ، ثم فى زمن لاحق عن طريق الاندماج فى المدرسة الأرسطوطاليسية المحدثة . ويمكن الرجوع بالأفكار الفيثاغورية فى النهاية الى مصدر هندى ، ولا سيما فيما يخص افكاراً مثل مذهب الوجود الوهمى للمادة ، وترد هذه الأفكار فى الفلسفة الهندية تحت كلمة « مايا » ثم مذهب تناسخ الأرواح ، وهو يرد تحت كلمة « افاتار » . ان الفكر الاغريقى الحقيقى كما يظهر فى فلسفة ديموقريط وآخرين من المفكرين الاغريق الأصلاء كان فكراً متميزا بالمادية ، ولكن افلاطون فيما يظهر ادخل فيه مادة أجنبية ، ربما كانت هندية ، بل ربما ادخل بعض الأفكار المصرية كذلك . ونحن نعلم أنه كان ثمة نقل لأفكار شرقية أثرت فى الهلينية ، ولكنا لا نعلم الا القليل جداً عن التفاصيل . ولا شك فى أن افلوطين والأفلاطونيين المحدثين كانوا مفكرين تلفيقيين ، وأنهم أخذوا — بلا حساب — من مصادر شرقية اختفى بعضها تحت ستار نسبته الى فيثاغورس بحكم بقائه زمنا طويلا فى بلاد الاغريق .

ونحن نجد فى أوائل القرن الثالث الميلادى ما يعرف باسم الأفلاطونية المحدثة ، وتشير عبارة نموذجية فى الفصل الثالث عشر من كتاب جيبون « تدهور الامبراطورية الرومانية وسقوطها » الى الأفلاطونيين المحدثين باعتبارهم « رجالا من ذوى الفكر العميق والتطبيق الصارم ، ولكن أعمالهم — بسبب الخطأ فى فهم الغاية الحقيقية للفلسفة — تساهم فى التقدم بالفهم الانسانى أقل مما تساهم فى افساده . ولقد أهمل الأفلاطونيون المحدثون المعرفة التى تتناسب مع وضعنا وقدرتنا ، كما أهملوا حقل علم الأخلاق والطبيعة والرياضيات ، وذلك فى الوقت الذى أجهدوا فيه قوتهم فى المناقشات اللفظية فى الميتافيزيقا ، وحاولوا ان يكشفوا عن أسرار عالم الغيب ، ودرسوا ارسطو وأفلاطون ليوفقوا بين آرائهما فى موضوعات لم يكن احد هذين الفيلسوفين أقل جهلا بها من بقية بنى آدم » . ومع أن هذا الاقتباس يغلب فيه لون التحامل الغريب الذى يمتاز به جيبون ، فهو يمثل الموقف العام حيال الأفلاطونية المحدثة تمثيلا معقولا ، وربما أمكن صدقه بنفس الدرجة على كل حركة دينية رآها العالم الى الآن .

وكان الأفلاطونيون المحدثون نتيجة — بل ربما صح القول بأنهم كانوا نتيجة حتمية — للميول التى كانت سائدة منذ أيام الاسكندر ، ولاتساع الأفق الفكرى ، وضعف الاهتمام بالحياة المدنية القديمة . فلقد حاول الفلاسفة الأولون أن يخلقوا المواطن الصالح ، ولكن

المواطنين الصالحين تحت الظروف الامبراطورية لم يكونوا محل طلبه بقدر ما كان الرعايا المطيعون . وثمة دلالات واضحة طوال هـذا العهد على الميل الجديد فى الفكر ، وهو ميل ذو طابع لاهوتى محب للخير ، يرمى الى خلق رجال أخيار أكثر مما يرمى الى خلق مواطنين نافعين . وان أنظار « فيلون » الأفلاطونى المحدث اليهودى لتقدم لنا دلالات واضحة على هـذه الميول الجديدة كما ظهرت فى الاسكندرية . ويظهر لنا منه ميل توحيدى كان موجودا فى الحقيقـة عند أوائل الفلاسفة ، ولكنه الآن يصير بالتدريج موضع تأكيد كلما أصبحت الفلسفة لاهوتية فى انظارها ، ولو انه لا شك فى أن ذلك يرجع فى هذه الحالة الى الدين الذى كان يعتنقه . فلقد قال بوجود اله واحد قديم لا يجرى عليه التغير ، وليس ذا شهوة أو هوى ، وهو مخالف تمام المخالفة لعالم الظواهر ، باعتباره العلة الأولى لكل موجود ، وهذا توحيد فلسفى يمكن أن يتناسب مع العهد القديم ، ولكنه لا يصدر عنه بالطبع. وان المذهب القائل ان الحقيقة المطلقة علة ضرورية لكل ما هو نسبى ، أو هى شيء كنقطة الارتكاز التى تطلبها « أرشميدس » ليقف فيها كيما يحرك الأرض ، هى المذهب الذى مالت اليه الفلسفات جميعا ، ولا سيما المدرسة الأفلاطونية . ولكن ما دام التسبب يستدعى التغير الى حد ما فهذه العلة الأولى لا يمكن أن تعتبر خالقة للعالم خلقا مباشرا ، وانما يعتبر المصدر الأزلى للفيض الأزلى الذى تظهر به قدرة العلة الأولى على خلق الكون وما يشتمل عليه . والملامح الجوهرية لهـذه التعاليم هى الوحدة المطلقة للعلة الأولى ، وكونها حقيقة مطلقة وأزلية ومخالفة للحوادث ، وكل ذلك يرفعها فوق مستوى الأشياء التى يمكن أن يعرفها الانسان ، وان الفيض الفعال الذى لا ينقطع فعله ، والذى هو أزلى كمصدره — ولو أنه يعمل فى حدود الزمان والمكان — هو الفيض الذى سماه فيلون « الكلمة » Logos .

ومع أن هـذه النظريات كانت — الى حد كبير — تعبيرا عن النتائج المنطقية التى كان الأفلاطونيون يقتربون منها حينئذ ، فان مما يثير الدهشة أن « فيلون » لم يكن له نفوذ كبير . ولا شك فى أنه كان ثمة ميل الى اعتبار هذه التعاليم فى أساسها محاولة لقراءة معنى أفلاطونى فى العقيدة اليهودية ، ومن المؤكد أن الانتباه العظيم الذى وجهه الى تأويل العهد القديم والكتب المدافعة عن اليهودية ، كان لا بد من أن يمنع مؤلفاته من أن تحظى بانتباه جدى من القراء غير اليهود . ومرة أخرى ، مع أن أفكاره عن التوحيد وطبيعة الاله كانت هى التى

تميل اليها الأفلاطونية المحدثة ، فهى تمثل أيضاً اتجاهاً يهودياً ان لم يبدأ من نقطة بداية توحيدية ، فقد كان حينئذ تحت نفـوذ هلينى ، حيث يعمل على خلق فكرة عن الاله تعلو على الحس . ويخرج النصوص التى يفهم منها شبه بين الله وبين الناس فى العهـد القديم ، ويقول بوجود فيض أو « حكمة » لله باعتبار ذلك واسطة فى الخلق والوحى . ولا شك ان « فيلون » أو مدرسة فيلون ، اليهودية الهلينية ، مسئول عن مذهب « الكلمة » الذى يظهر فى أجزاء من العهد الجديد تحت اسم القـديس يوحنا . وكان له كذلك نفوذ على الفكر اليهودى فى « الترجوم » ، حيث لم يعد الفيض الفعال الصادر عن العلة الأولى يبدو فى صورة « حكمة الله » بل فى صورة « الكلمة » . ولا يظهر أن « فيلون » كان له أى تأثير على مجرى الفلسفة الاسكندرية فى مجموعها .

ان الاتجاهات التى كانت توجد فى أعمال « فيلون » كانت تعمـل أيضاً على اختمار الفكر الاغريقى خارج الدوائر اليهودية ، حتى ليبدو من جميع مدارس الفلسفة موقف محدد فى اثبات وحدانية الله ، وقدرته ، ومخالفته للحوادث ، باعتباره مصدراً وعلة للكون . وكان ذلك اعترافاً بوحدة صورة الطبيعة ، وضرورة تفسير السبب فى هـذه الوحدة . أما الطوائف الغنوصية التى كانت ذات أصل فلسفى ، فانها تقبل فكرة العلة الأولى ببساطة ، ولكنها ــ لكونها قبلتها على مستوى يعلو على النقص والتغير تقترح فيوضات متوسطة تفسر بها ايجاد الكون الناقص المتغير وصدوره عن هذا المصدر الأول الذى هو بنفسه كامل غير متغير. وان العبارات التى يصفون بها هذه الفيوضات المتعاقبة التى يكون كل منها أقل كمالا من مصدره ، والتى تنتهى بايجاد العالم الذى تدرك فيه الظواهر لتختلف باختلاف المذاهب الفلسفية الغنوصية ، وهى غالباً ساذجة الى درجة كافية ، وتظهر منها المبالغة فى نظرنا ، وكثيراً ما تأخذ من المسيحية أو اليهودية ، أو الديانات الشرقية الأخرى التى كانت حينئذ تستلفت نظر العالم الرومانى . ولكن هذه التفصيلات ذات أهمية صغرى، وكل النظريات الغنوصية تشهد باعتقاد وجـود علة أولى مطلقـة فى حقيقتها ، كاملة أزلية ، مخالفة تماما لهذا العالم المحدود بالزمان والمكان، ومن ثم يجب ان يتوسط الفيض أو الفيوضات ، لتصل ما بين هذا العالم الحادث كما نعرفه ، وبين العلة العليا . ويدل هذا الاعتقاد فى صورته الفجة على فهم عام كان حينئذ يسيطر على الفكر السائد فى القـرون الأولى من العهد المسيحى .

ويلحق بذلك ما كان يقول به الاسكندر الأفروديسى أحد شراح ارسطو من تعاليم نفسية . وكان الاسكندر يعلم فى أثينا فيما بين عامى ١٩٨ و ٢١١ من الميلاد . وتشتمل كتاباته المفقودة على شروح للكتاب الأول من التحليلات الأولى ، وعلى الجدل ، والآثار العلوية Metreology والحس de sensu ، والكتب الخمسة الأولى من الميتافيزيقا ، وملخص من كتب أخرى من الميتافيزيقا ، وكذلك على مؤلفات حول النفس ، وهلم جرا . وقد ترجم مؤلف له عن النفس ، كما ترجمت شروحه الى العربية مراراً ، ثم شرحت ، وعلق عليها كذلك، حتى ليبدو أن دراسته النفسية كانت النواة الحقيقية للفلسفة العربية ، وهذه هى النقطة التى تعتبر رئيسية فى التأثير العربى فى الفلسفة المدرسية اللاتينية . واذا تتبعنا التطور الشرقى للعلم الاغريقى ، فسنجد حقا أن مما هو ضرورى ضرورة مطلقة أن نفهم شروح الاسكندر لدراسات أرسطو النفسية .

وأول شىء هو أن نفهم ما يقصد من الاصطلاح « نفس» Soul . لقد كان أفلاطون فى الحقيقة يقول بالثنائية ، من حيث يعتبر النفس حقيقة مستقلة تعطى الحياة للبدن ، ويقارنها براكب يوجه الحصان الذى يركبه ويضبطه ، ولكن أرسطو يقوم بتحليل أكثر دقة للظواهر النفسية ، فهو يقول فى كتابه « فى النفس » De anima : « لا تزيد حاجتنا الى البحث عما اذا كانت النفس والجسد شيئاً واحداً عن حاجتنا الى النظر فيما اذا كان الشمع وأثر الخاتم فيه شيئاً واحداً ، أو بصفة عامة ما اذا كانت مادة الشىء هى عين الشىء الذى هى مادته » ( أرسطو : فى النفس ٢ — ١ — ٤١٢ ب ٦ (١) ) . ويعرف أرسطو النفس بأنها « كمال أول لجسم طبيعى من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة » ( نفس المرجع ٤١٢ ب ٥ (٢) ) . وكلمة أول فى هذا التعريف تدل على أن النفس هى الصورة الأولى التى يتحقق بها جوهر البدن ، كما تدل كلمة كمال على مبدأ التحقق الذى يمنح البدن صورته ، ولولاه لما كان الا طائفة من الأجزاء المنفصلة التى لكل منها صورة خاصة ، ولكن مجموعها يظل بلا وحدة جسمانية حتى تمنحه النفس صورته . والنفس بهذا المعنى هى تحقق البدن ( أرسطو :

---

(١) Aristot : de anima, II. i. 412 b. 6.

(٢) id. 412. b. 5.

الميتافيزيقا ٣ ـ ١٠٤٣ ـ ا ٣٥ (١) ) • وتفتقد الجثة الميتة هذه القوة المحققة المركزة ، فلا تكون الا مجموعة من الأطراف والأعضاء . ولكنها حتى مع ذلك ليست مجموعة ملفقة كالتى يمكن للانسان أن يضم بعضها الى بعض ، وانما هى « جسم طبيعى له قابلية الحياة » ، اى أنها مركب عضوى معد لنفس هى العلة أو السبب لوجوده ، وهى وحدها التى تجعل فى طوق الجسم أن يحقق موضوعه .

وللنفس ملكات أو قوى أربع لا ينبغى أن تفهم باعتبارها « أجزاء » لها ، رغم كون أرسطو فى الاقتباس المأخوذ منه ـ قبل قليل ـ قد استعمل كلمة « أجزاء » . تلك هى :

١ ـ الغاذية ، أو قوة الحياة ، حيث يستطيع الجسم أداء وظيفة الاغتذاء وتكثير النوع ، والوظائف الأخرى التى عند كل الكائنات الحية سواء فى ذلك الحيوان والنبات .

٢ ـ الحاسة ، وهى التى يحصل بها الجسم على معارف عن طريق الحواس الخاصة ، كالبصر والسمع واللمس الخ ، وكذلك الحس المشترك الذى بواسطته تتجمع هذه الادراكات ، وتقارن ، ويوازن بينها للحصول على المعانى العامة التى تنبنى فى النهاية على الادراكات الحسية .

٣ ـ المحركة ، وهى التى تدعو الى العمل ، كالطلب والنزوع والادراك وهلم جرا ، وهى تقوم ـ وان كان قياما غير مباشر ـ على الادراك الحسى ، حيث تثيرها ذكريات الحواس الفعالة .

٤ ـ العاقلة ، أو العقل الخالص ، وهى التى تختص بالفكر المجرد وليست مبنية على الادراك الحسى . كل ذلك اذ يشتمل على الحياة فى معناها الأعم يكون معا « النفس » ، ولكن الأخيرة من هذه الملكات وهى العاقلة nous أو النفس الناطقة ، خاصة بالانسان وحده . وهى لا تتوقف على الحواس توقفا مباشرا أو غير مباشر ، ومن ثم فحسين تتوقف الثلاث الأخريات بالضرورة عن أداء وظائفها اذ تتعطل أعضاء الحس ، فليس بضرورى أن تؤثر ذلك بتعطيل النفس الناطقة

---

(١) Aristot : Metaph. iii. 1043, a, 35.

مادامت مستقلة عن اعضاء الحس على ما يظهر . وهذه القوة العاقلة ، أو العقل (spirit nous) عند أرسطو أكثر ضيقا فى مداها مما كان فى العادة عند الفلاسفة الأقدمين ، ويفهم منها تلك التى لها قدرة على المعرفة المجردة مستقلة عن المعلومات التى ترجع بطريق مباشر أو غير مباشر الى الادراك الحسى . ويبدو على أية حال أنها قدرة ذات نوع متميز ، لأن أرسطو يقول : « أما العقل وملكة النظر ، فالأمر بالنسبة لهما غير واضح . فيبدو على أية حال أن ذلك نوع متميز من أنواع النفس ، وهو الوحيد الذى يستطيع أن يفارق الجسم كما يفارق الباقى الفانى . أما الأجزاء الأخرى للنفس ، كما يبدو من الاعتبارات السابقة، فلا يفارق بعضها بعضا بالطريقة التى ادعاها قوم ، ولكن من الواضح فى نفس الوقت أنها تتميز من الناحية المنطقية » ، أرسطو : النفس ٢ — ٢ — ٤١٣ — ٩ ) (١) . ويفهم من ذلك :

١ — أن النفس الناطقة نوع متميز ، ومن ثم ربما اشتقت من مصدر مختلف عن صدر الملكات الأخرى للنفس ، ولكن لم يذكر شىء عن هذا .

٢ — أن هذه النفس قادرة على أن توجد مفارقة للجسم ، أى أن نشاطها لا يتوقف على عمل أعضاء الجسم ، ولكن لم يذكر أنها توجد هكذا .

٣ — أنها باقية بحكم كونها توجد مفارقة للفانى .

وكانت نتيجة الغموض فى هذه المقالة اختلافا عظيما بين الشراح فى تفسيرها ، فان ثيوفراستوس ليقدم فى تفسيرها عبارات صيغت بالاحتراس ، ويعتبر النفس الناطقة مختلفة اختلافا واضحا فى درجة التطور فقط عن الصور الدنيا من ملكات النفس ، أما الاسكندر الافروديسى ، فهو الذى فتح حقولا جديدة فى النظر ، اذ فرق بين العقل الهيولانى material intellect والعقل الفعال active intellect وأولهما قوة من قوى النفس الجزئية وهو الذى يعتبر صورة الجسم ، ولكنه لا يقصد به اكثر من القدرة على التفكير ، ويرجع الى نفس مصدر

---

(١) Aristot. 11 ii 413, b. g.

القوى الأخرى للنفس الانسانية . اما العقل الفعال ، فليس جزءاً من النفس ، ولكنه قوة تدخل اليها من خارج ، وتدفع العقل الهيولانى الى النشاط . وهذا العقل الفعال لا يختلف عن العقل الهيولانى من حيث المصدر فحسب ، ولكنه يختلف عنه كذلك فى الخاصة ، من حيث انه باق ، وكذلك كان دائماً ، وسيظل أبداً ، وقوته الناطقة مفارقة تماما للنفس التى يجرى فيها التفكير . وليس ثمة الا جوهر واحد من هذا النوع ، ويجب أن يكون ذلك هو الاله ، أو العلة الأولى لكل الحركة والنشاط ، حتى ان العقل يفهم فى صورة فيض من الاله على النفس الانسانية يدفعها الى القيام بوظائفها العليا ، ثم يعود الى مصدره العلوى . وان هذ التفسير لما كتبه أرسطو — وهو تفسير يحمل طابع الاعتراف بوجود اله — قد كان موضع معارضة من جانب ثامسطيوس الشارح الذى رأى أن الاسكندر قد أرغم عبارة النص على الخروج عن معناها الطبيعى ، وانه انتهى دون وجه حق الى الوصول الى نتائج من الجملتين القائلتين : « لابد أن تكون هذه الاختلافات موجودة فى النفس » ، و « هذا فقط هو الباقى الأبدى» ويبدو ، على أية حال ، أن تفسير الاسكندر يلعب دوراً هاماً فى تكوين النظرية الأفلاطونية المحدثة ، وهو بلا شك مفتاح تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ولا يعدم أهميته فى تطور التصوف المسيحى .

لقد كان تأسيس المدرسة الأفلاطونية المحدثة على يدى أمونيوس ساكاس ، ولكنها فى الحق لا تبدو فى صورتها النهائية الا بظهور افلوطين ( المتوفى عام ٢٦٩ م ) ، فاذا أردنا أن نتقدم بصورة مختصرة للقواعد الأساسية لهذا المذهب الفلسفى ، فسوف نقتصر هنا على الكتب الثلاثة الأخيرة من تاسوعات أفلوطين ( تاسوعات ٤ — ٦) لأنها فى صورتها الملخصة المعروفة باسم اثولوجيا أرسطو Theology of Aristotle كانت اهم تعبير عن المذهب الأفلاطونى المحدث عرفه العالم الاسلامى ، والاله فى تعاليم افلوطين مطلق ، وهو القوة الأولى ( التاسوعات ٥ — ٤ — ١ ) وراء دائرة الموجودات ( نفس المصدر ٥ — ٤ — ٢ ) ووراء الحقيقة ، أى أن كل ما نعرفه من الوجود والكينونة لا يصدق اطلاقه عليه ، ولهذا فهو لا يعرف ، لأنه وراء مجال فكرنا . وهو غير محدود ولا نهائى ( نفس المصدر ٦ — ٥ — ٩ ) ومن ثم فهو واحد ، لان اللانهائية تنفى امكان وجود كائن غيره له عين وجوده . ومع هذا لا يسمح افلوطين للعدد « واحد » ان ينطبق على الاله ، لأن الأعداد تفهم ويدل بها على مكان الوجود الذى فيه نحن كائنون ، حتى ان « واحداً » باعتباره مجرد عدد لا ينسب الى الاله ،

بل الخير أن تنسب اليه الأحدية ، بمعنى نفى المقـــارنة به ، أو الوجود لاله غيره . ومادام الاله المطلق يفهم منه الوجود ، فكل ما يصدر منه لا يصدر قهراً ، بل وجوبا ، بمعنى أنه ليس فى الامكان شىء آخـــر . فينتج عنه مثلا أن كل ضلعين فى المثلث أطول من الضلـــع الثالث ، فليس الضلعان هنا يرغمان على قبول طول أكبر ، ولكن من طبيعـــة الأشياء انهما لا بد أن يكونا كذلك . وهذه الطبيعة الواجبة هنا تصدر بالضرورة عن العلة الأولى ، وبالرغم من ذلك لا يسمح لنا أفلوطـــين أن نقول : ان الله « يريد » أى شىء ، لأن كلمة « يريـــد » تشير الى طلب ما ليس فى الحوزة ، أو ليس موجوداً عندئـــذ ( التاسوعـــات ٥ ـــ ٣ ـــ ١٢ ) . وتعمل الارادة فى حدود الزمان والمكان ، ولـــكن الضرورة صدرت دائما من الواحد الباقى الذى لا يعمل فى حدود الزمان . ولسنا كذلك نستطيع فهم الاله باعتباره عارفا شـــاعرا مفـــكرا ، وكذلك كل ما يصف نشاطنا العقلى من العبارات فى عالم الظـــواهر المتغيرة . انه عالم (all Nknowing) بعلم مباشر aepoa etiqnn لا يشبه بحال عملية التفكير ، ولكن هذا العلم أسمى من الشعور ، فهو حالة يصفها أفلوطين بأنها صحو eypnyopoie ، ويعنى به أنه لا يغيب عن ذاته أبدا دون حاجة الى كسب علم .

ويصدر عن الاله الحق القديم المطلق ما يســمى nous ، وهو اصطلاح فسر بأنه النفس الناطقة Resson أو العقل Intellect أو الذكاء Intelligence أو الروح Spirit . وهـذا الاصـطلاح الأخير هو الذى اعتبره الدكتور انجه خير تعبير ( انجه : أفلوطـــين ٢ ـ ص ٣٨ ) . ومفهوم nous هذا يساوى الى حد كبير مفهـــوم الكلمة Logos عند فيلون والمسيحيين . فلا بد من فيض خارجى حتى تظل العلة الأولى بمنأى عن التغير ، ولا يمكن أن تكون الحـــال كذلك لو انها لم تكن مصدراً ذات مـــرة ، ومن ثم صـــارت المصـــدر للفيض . ولا يمكن القول « بالصيرورة » للعلة الأولى ، وان الفيض فى طبعه أشبه بعلته ، ولكنه يخرج الى عالم الظواهر ، فهـــو موجود بذاته ، وهو قديم كامل يحتوى فى ذاته على « عالم الروح » ، وموضوعات الفكر المجرد ، وكل الحقيقة التى تكمن وراء عالم الظواهر ، فالأشياء المدركة ظلال للأشياء الحقيقية . وهو يدرك ، لا بالبحث ثم الحصول على ما يبحث عنه : بل بمـــا له من ذلك الادراك فعـــلا ( نفس المصـــدر ٥ ـــ ١ ـــ ٤ ) . وليست الأشياء المدركة مفارقة ولا خارجة ، بـــل هى به ، وهو يحيط بها بادراك مباشر .

ومما أطلق عليه nous يصدر ما يسمى Psyche ، وهو الحياة والحركة ، ونفس العالم ، وهى التى فى الكون ، والتى تشترك فيها كل المخلوقات الحية . وهى أيضا تعلم ، ولكن علمها يأتى عن طريق العملية الفكرية فحسب ، وذلك بفصل وتوزيع وجمع ما يعطيه الادراك الحسى ، حتى يتلاءم فى وظيفته مع الحس المشترك Common sence الذى قال به أرسطو ، على حين يظهر لما أطلق عليه nous وظائف ينسبها اليه أرسطو ، وخصائص يستخلصها الاسكندر مما كتبه هذا الفيلسوف الأخير .

لقد استمر عمل أفلوطين على يدى تلميذه فورفوريوس ( المتوفى عام ٣٠٠ م ) ، والذى كان يعلم فى روما ، واشتهر بكونه أتم مزج العناصر الأفلاطونية والأرسطوطاليسية فى مذهب أفلاطونى محدث ، ولاسيما باستخدام طرق أرسطو العلمية ، وقد نقد أفلوطين مقولات ارسطو نقدا عنيفا ( التاسوعات ٦ ) ، ولكن فورفوريوس وكل الأفلاطونيين المحدثين المتأخرين عادوا الى أرسطو . حقا انه عرف أكثر ما عرف للأجيال اللاحقة باعتباره مؤلف ايساغوجى الذى ظل زمنا طويلا يعتبر المدخل السائد للأورجانون المنطقى الذى كتبه أرسطو . ثم جاء يمليخوس ( المتوفى عام ٣٣٠ م ) تلميذ فورفويوس الذى اتخذ الأفلاطونية المحدثة أساسا للاهوت وثنى . ثم جاء من بعده بروكلوس ( المتوفى عام ٤٨٥ م ) آخر تابع وثنى كبير للأفلاطونية المحدثة ، وهو أكثر شهوة باللاهوت من سابقه .

لقد كانت الأفلاطونية المحدثة تتقدم الى مكان الصدارة حين بدأ المسيحيون الاسكندريون يتصلون بالفلسفة . وأول مسيحى اسكندرى حاول أن يوفق بين الفلسفة وبين اللاهوت المسيحى هو كليمان الاسكندرى الذى كان أفلاطونيا من النوع القديم ، مثله مثل جستين مارتير . وان كتاب كليمان المسمى « الطرائف فى الدين والأخلاق Strosmateis » ليلفت النظر اذ يعرض المذهب المسيحى فى عمومه بحيث ينسجم مع نظريات الفلسفة الأفلاطونية . وهذا الكتاب لا يشوه العقيدة المسيحية التقليدية ، ولكنه تأليف رجل يعتقد باخلاص أن أفلاطون تنبأ الى حد ما بما ورد فى الأناجيل yospels وأنه استعمل عبارات واضحة نافعة صالحة من جميع النواحى للتعبير عن الحقائق العميقة ، ومن ثم يستخدم كليمان هذه العبارات مقلدا أحيانا ميتافيزيقا أفلاطون ، وهكذا يحور دون وعى منه محتويات المسيحية ، فاذا سألنا عما اذا كان من نتيجة ذلك عرض معقول للتعاليم المسيحية ،

فلربما ملنا الى الاعتراف بأنه كان كذلك فى جوهره ، برغم التعديل ، وبالنظر الى الموقف العلمى فى تلك الأزمان . وحينما نجد الحقائق التى عبر عنها من لم يروضوا على البحث العلمىُ يرددها من يحرصون على وضع تعبيرهم فى صورة منطقية سليمة فلا مفر ههنا من التعديل . أما أن الفروض العلمية والفلسفة التى جاء بها كليمان صحيحة فذلك أمر آخر . وربما رأى المحدثون أنها كانت على خطأ ، ولكنها اذا نظر اليها فى ضوء الحياة العلمية المعاصرة لها فمن الواضح أنها كانت مجهودا صادقا، ولم تقدر حق قدرها عند جميع من جاءوا بعد كليمان . ولقد كان هو من الزعماء المسيحيين القلائل الذين حرموا رسميا من لقب « القديس » الشرف الذى كان يصدر به اسمه حينا من الزمان .

وفى خلال القرون اللاحقة القليلة أعيدت صياغة المسيحية صياغة دائبة حتى بدت المسيحية أخيراً هلينية فى جوهرها ، ولكن مع تعديل العناصر التى فيها من فلسفة افلاطون ، بفعل المؤثرات الروحية للأفلاطونية المحدثة . ولا شك فى ان ذلك كان كسبا للمسيحية ، لأننا حين نقرأ تعاليم الحواريين didache والكتابات المسيحية القديمة غير الهلينية لا نملك الا الشعور ، بأنها تنم عن وجهة نظر أضيق ، وأشد تزمتا من أن ترضى حاجات الانسانية وآمالها فى عمومها . ولقد يبدو غريبا أن نقارن كليمان الاسكندرى بترتوليان الذى كان أحد الأضواء العظمى فى المسيحية اللاتينية ان لم يكن أعظمها . ولكنه كان متشددا متزمتا تزمت المتطهرين puritans ، شكاكا عدائيا فى موقفه تجاه الفلسفة التى اعتبرها وثنية الجوهر .

وكان الزعيم العظيم التالى فى الفكر المسيحى الاسكندرى هو « أوريجين » وهو نفسه تلميذ أفلوطين الذى لم يجد صعوبة كبيرة فى الملاءمة بين الفلسفة المعاصرة وبين المذهب المسيحى . وان ارشادات المساءلة التعليمية catechical النى كانت تلقى دائما فى الكنائس على المرشحين للتعميد قد اتسع مداها فى عهد كليمان وأوريجين ، وتطورت فاصبحت على مثال المحاضرات التى كان الفلاسفة يلقونها فى المتحف ، حتى اننا وجدنا مدرسة مسيحية تنشأ للاهوت الفلسفى ، ولم ينظر بعين الرضا الى هذا التطور لا الكنائس المحافظة ولا فلاسفة المتحف . بل انه حتى بين المسيحيين الاسكندريين وجدت طائفة لم ترض عن ذلك ، وزاد سخطها حين اشتهرت المدرسة الى درجة جعلتها أبعد ذكراً من المنظمة الأسقفية العادية Diocesan organisation .

وليس هنا موضع النظر فى المكائد المختلفة التى انتهت باضطرار أوريجين الى أن يغادر الاسكندرية ، ويلجأ الى فلسطين . ولقد أنشأ هناك فى قيصرية مدرسة على مثال مدرسة الاسكندرية . وهذه المؤسسة الثانية لم تصل الى نفس الشهرة التى وصلت اليها مدرسة الاسكندرية التى كانت الصورة الأصلية ، وربما كان ذلك لأن أوريجين حول نشاطه الى اتجاه متخصص جداً فى نقد النصوص ، ولكن هذه المسألة كانت سببا فى تطور ، لعب فى النهاية دوراً هاماً فى تاريخ الكنيسة السورية ، حيث تركز النشاط اللاهوتى فى أساسه مدة من الزمن فى تلك المدارس التى قلدها الزرادشتيون والمسلمون . وأول مدرسة من هذا النوع فى سوريا أسست فى انطاكية على يدى مالخيون حوالى عام ٢٧٠ م ، ولقد تعمدت أن تقلد الطريقة الاسكندرية ، وأصبحت فى النهاية منافسا لمدرسة الاسكندرية .

وبعد ذلك بحوالى خمسين عاما قامت مدرسة فى نصيبين على نهر اليغياغ (١) myhdonius فى قلب المجتمع الذى يتكلم السريانية . ولقد اتسعت هذه الكنيسة حتى بلغت شواطىء البحر الأبيض المتوسط وكان لها فى ذلك الوقت أتباع كثيرون فى الأراضى الداخلية تعودوا على استخدام السريانية دون الاغريقية ، فكان العمل فى نصيبين يتم بالسريانية من أجل هؤلاء الأتباع ، وأعدت النسخ السريانية من كتب اللاهوت التى تدرس فى انطاكية ، وقام تعليم اللغة الاغريقية حتى يكون المسيحيون الذين يتكلمون السريانية على صلة أوثق بحياة الكنيسة فى عمومها .

ان سكوت الكنيسة عن الفلسفة الاسكندرية كانت له نتائج بالغة العمق . ومع أن الكنيسة لم تحتضن الفلسفة الأفلاطونية المحدثة بصفة رسمية ، الا أنها كيفت موقفها بحيث يلائم الجو السائد الذى كان المذهب الأفلاطونى المحدث يقبل فيه باعتباره الكلمة الأخيرة فى البحث العلمى . وقد كانت ميتافيزيقا أرسطو ودراسته النفسية تعتبر أساسا ثابتا للمعرفة لا يتطرق اليه الشك ، كان من المستحيل بالنسبة لرجال الكنيسة الذين تعلموا فى هذا الجو الا يقبلوا هذه الأسس ، كما أنه يستحيل بالنسبة الينا أن نعترف بأن جثمان أحد الأولياء يمكن أن يكون فى موضعين فى نفس الوقت ، لأن تعليمنا كله يدربنا على افتراض حدود زمانية ومكانية ، مع أن المسلم التقى فى مراكش يمكن

(١) أحد روافد الخابور ؛ والخابور من روافد الفرات .

أن يعتقد بمزارين ويتبرك بهما ، ويعتبر كلا منهما مشتملا علـى جثمان نفس الولى الذى كان فى حياته على حسب الاعتقاد لا يتقيد بحدود المكان ·
ولقد كانت المبادىء العامة لفلسفة افلاطون وأرسطو ثابتة الدعائم فى القرن الرابع فى الاسكندرية ومحيطها ، ولم تكن موضـع تسـاؤل أكثر مما نتساءل الآن عن صحة قانون الجاذبية ، أو عن كروية الأرض . وكان معروفا أن هناك من يشكون فى هذه الأشياء ، ولكن شكهم لم يعلل الا بالجهل الأعمى من جانب من لم ينتفعوا بتربية مستنيرة · ولم يكن المسيحيون أقدر على مجادلة هذه المبادىء من غيرهم . وكانوا مخلصين تماما فى دينهم ، حتى ان كثيراً من نصوص العقيدة التى يصعب قبولها على العقل الحديث لم تكن صعبة عليهم ، ولكنه كان واضحا تماما أن عبارات المذهب المسيحى لابد أن تجـارى النظرية السـائدة فى الفلسفة أو الحقيقة اليقينية كما كانوا يسمونها · ويبدو النقص فى تصـورنا للتاريخ حين نسخر من تنازع المسيحيين على الكلمات ، وكيف دلت على النتائج الثابتة للفلسفة كما فهمت فى تلك الأيام .

وهذا واضح تماما فى النزاع الآريوسى (١) ، فقد اتفق الطرفان على أن المسيح ابن الله ، وان العلاقة بين الأب والابن ليست بالطبع علاقة الأبوة الانسانية ، ولكنها بطريق الفيض . واتفق الطرفان على ان عيسى اله ، ما دام للفيض بالضرورة طبيعة المصدر الذى يصدر عنه . واتفقا على أن الابن صدر عن الأب فى الأزل ، وقبل أن يخلق العالم ، فكان الابن أو الكلمة وسيطا فى الخلق . ولكـن البعض ، وهم مـن المتصلين بمدرسة انطاكية على ما يظهر ، تكلموا عن صدور الابن عن الأب باعتباره حادثا قبل الزمان فى أبعـاد الأزل حقيقـة ، ولـكن هذا حدث بعد أن لم يكن الأب قد أنتج الابن ، لأن الأب على حسب قولهم لا بد أن يكون قد سبق الابن كما يسبق السبب المسبب ، وهكذا كـان الابن من ثم اقـل أزليـة من الأب · ولقـد هب الاسـكندريون فى الحال لتصحيح مقالة هؤلاء فقـالوا أولا بألا تدرج فى الأزليـة ، ولكن أخطر خطأ كان فى هذه الفكرة أنها جعلت الاله عرضـة للتغير فقد كان فى عهد من عهود الأزل وحيداً ثم أصبح أبا . وقالت الفلسفة ان العلة الأولى أو الاله الحق لا يتغير ، فاذا كان أبا فلابد أن يكـون ابا منذ الأزل ، ويجب أن نفهم الابن باعتباره « كلمة » صـادرة عن الأب الذى هو مصدرها منذ الأزل . ان القيم الفعلية لهذه المحاولة

---

(١) نسبة الى أريوس الاسكندرى الذى أثار نقاشا حادا حول علاقة المسيح بالله ..

لا تعنينا فى الوقت الحاضر ، وانما نلاحظ فقط أن الفلسفة الاغريقية السائدة قد سيطرت تماما على لاهوت الكنيسة ، فكان من الضرورى أن يعبر عن قضايا اللاهوت بعبارات ملائمة تماما للفلسفة . وكان من نتائج النزاع الآريوسى أن اعترفت الكنيسة الشرقية بأن الفلسفة الاسكندرية تشرح المذهب الأرثوذكسى ، وقد تبعها فى ذلك الجزء الأكبر من الكنيسة الغربية ، ولو أن القوط الغربيين ظلوا حريصين على وجهات النظر الآريوسية التى تعلموها من أوائل معلميها .

فلما جاء القرن الخامس الميلادى كان المذهب الآريوسى قد استبعد تماما من كنيسة الدولة ، وتمت السيطرة للفلسفة الاسكندرية التى كانت الأداة السياسية فى الوصول الى هذه النتيجة ، وذلك صحيح بالرغم من وجود ما يدل على أنها كانت موضع شك فى بعض الأوساط . ومن أشهر المجادلات الكنسية التى حدثت فيما بعد مؤتمر نيقيا Post-Nicene age ما تعلق من ذلك بشخص المسيح المتجسد The Incarnate of Christ وهذه فى جملتها مسائل تخص دراسة النفس . لقد كان من المعترف به عموما أن الانسان له نفس Psyche أو نفس حيوانية يشترك فيها مع بقية المخلوقات ذوات الحس ، وله بالاضافة الى ذلك روح Spirit أو نفس ناطقة جعلتها الأفلاطونية المحدثة والاسكندر الأفروديسى فيضا من الروح الخالق ، أو الكلمة ، أو العقل الفعال . وقد أيد علماء اللاهوت المسيحيون هذا المعتقد بما ورد فى سفر التكوين من أن الله نفخ فى الانسان نفخة الحياة من روحه ، ومن ثم أصبح نفسا حية . وفى الحق أن القديس بولس قد فرق قبل ذلك بين عنصرين : هما النفس الحيوانية ، والروح الباقية ، طبقا لمعرفتهم بالنفس فى ذلك الوقت ، ولكن اللاهوت المسيحى افترض أن فى المسيح أيضا ما يسمى الكلمة الأزلية ، وهى الروح الخالق ، ومنها صدرت النفس الناطقة عن طريق الفيض . فما العلاقة اذن بين الكلمة وبين ما فاض منها حين يجتمعان فى نفس الشخص ؟ اذا كانت الفلسفة الاسكندرية والديانة المسيحية كلتاهما على حق ، فلابد ان تكون المسألة صالحة للوصول الى حل معقول ، أما اذا كان جوابهما عبثا ظاهرا ، فاما أن تكون الدراسات النفسية أو الديانة المسيحية على خطأ ، وهنا قامت الدعوى كما تقوم دائما على أن العلم المعاصر يقينى ، وأن الدين لا بد أن يقاس بمقاييس العلم . ولقد اقترح حلان لهذه المشكلة بخصوصها : أولهما ، وقد احتضنة الاسكندريون ، هو أن الكلمة والنفس الناطقة أو الروح — بينهما علاقة المصدر والفيض — امتزجتا معا بالضرورة ، حين وجدتا فى نفس الوقت فى نفس الجسم ، والمهم

بالطبع أن الكلمة هى الفاعلة فى الخلق ، وأن الاله غير الخالق فى هذه الحالة ، لأن المسألة هنا مسألة فعل فى زمن ، وانما تم الخلق بطريق توسط الكلمة . ونجد فى نفس الوقت أن النفس الحيوانية السارية فى الخلق مشتقة فى النهاية من الكلمة ، ولكن النفس الناطقة صادرة عن الكلمة ، وكل ذلك يظهرنا على نظرية فلسفية صاغها الاسكندر الأفروديسى والأفلاطونيون المحدثون ، وقبلت على انها مقطوع بها . وأما الحل الآخر ، وهو الذى دافع عنه الأنطاكيون ، فقد اهتم بكمال الناسوت فى المسيح ، حتى يكون الجسم والنفس الحيوانية والنفس الناطقة تامة بالضرورة فى الناسوت . وقد احتلت الكلمة الاطار الانسانى دون أن تسقط النفس الناطقة التى تعتبر من مقومات الناسوت ، ومن ثم لا يمكن أن يكون هناك أى امتزاج ، لأن ذلك يعنى رجوع الروح الى مصدرها ، وينتج عن ذلك اسقاطها من ناسوت المسيح . ويلاحظ أن هذا الحل يفترض صحة المعارف النفسية التى افترضها الحل الآخر . وأيا ما كان الرأى السائد ، فان الكنيسة بهذا التحديد لمذهبها قد انغمست الى حد لا يمكن الرجوع عنه فى الدراسات النفسية السائدة فى ذلك العصر .

وان كلا الحلين ليبدى لنا استنباطات منطقية تماما من مقدمات تدعى ، ولم يبق الا أن يبالغ المدافعون عن أحدهما فى عرض القضية حتى تقع منهم المخالفة لتعاليم الفلسفة أو الديانة التقليدية . وقد جاءت الخطوة الأولى فى طريق الزيغ من أنطاكية ، ففى ثنايا عنايتهم الملحة بناسوت المسيح ، وقولهم ان الجسم والنفس الحيوانية والنفس الناطقة قد تواصلت فى الاطار الانسانى كانوا يعبرون عن وجهة النظر هذه بأن مريم العذراء أم للمسيح الانسان : أى الجسم والنفس الحيوانية والنفس الناطقة وحسب . فكان معنى ذلك — أو بدا أن معناه — أن المسيح حين الميلاد كان انسانا فقط ، وأنه لم يصر الهاً الا بعد ذلك ، بدخول الكلمة فى الجسم الانسانى . وربما لم تكن هذه النتيجة مقصودة عند من عبروا عن هذه النظرة ، وانما دفعهم اليها خصومهم دفعا . لقد كانت هذه تعاليم ديودورس وثيودور المفروستى ، وكلاهما على صلة بمدرسة انطاكية . ودافع عن تعاليمها فى صورتها المتطرفة نسطور الراهب الأنطاكى الذى نصب أسقفا على القسطنطينية عام ٤٢٨ م . وبدأت مجادلات ذات حدة حتى وصل الأمر الى عقد مؤتمر فى افسوس عام ٤٣١ م ، حيث نجحت الطائفة الاسكندرية فى الوصول الى اتهام نسطور وأتباعه بالالحاد . وبعد ذلك بسنتين ، حين وثق النساطرة تمام الثقة من أن خصومهم كانوا بعيدين

عن المنطق فى افتراض أن النفس الناطقة والكلمة امتزجتا فى المسيح واتحدتا معاً – رفضوا الكنيسة الرسمية ، ونظموا أنفسهم فى كنيسة لا صلة لها بعمل هراطقة افسوس · ان الكنيسة الرسمية – على أية حال – من ورائها السلطة الدنيوية ، ومن ثم وقعت قبضة الاضطهاد قوية على النساطرة . وأدى الاضطهاد غرضه كما قدر له فى انطاكية وفى الأجزاء الأخرى التى كانت تتكلم الاغريقية من سوريا ، حتى اضطر النساطرة الى الهرب . اما فى مصر – كما يمكن أن يتوقع المرء – فلم يكن لهم موطىء قدم ، واتفق الغربيون كالعادة مع كنيسة الدولة . ولم تنتشر تعاليم النساطرة بحرية الا بين المسيحيين الذين كانوا يتكلمون السريانية ، وقد اعتنقها معظمهم ·

ولقد اقفلت مدرسة نصيبين ، أو تحولت الى الرها ، قبل ذلك بمدة . ففى عام ٣٦٣ م ، سلمت مدينة نصيبين الى الفرس كشرط من شروط السلام التى انتهت بها الحرب المشئومة التى بدأها يوليان · وعندما تراجع أعضاء المدرسة الى الأقاليم المسيحية ، تجمعوا فى الرها حيث افتتحوا مدرسة عام ٣٧٣ م ، وهكذا نجد الرها – وهى فى الاقليم الذى يتكلم السريانية ، ولكنها فى الامبراطورية البيزنطية – قد أصبحت مركز الكنيسة السريانية التى تستخدم اللغة الوطنية .

وعند الانشقاق النسطورى ، كانت مدرسة الرها مركز التجمع لمن لم يرفضوا قرارات افسوس ، ولكنها فى عام ٤٣٩ م اقفلها الامبراطور زينو ، بسبب الطابع النسطورى الواضح فيها ، وهاجر الأعضاء المطرودون تحت قيادة برسومة تلميذ ايباس ( المتوفى عام ٤٥٧ م ) والذى كان اكبر معلم فى الرها ، فاخترقوا الحدود الفارسية . واستطاع برسومة أن يقنع الملك الفارسى فيروز بأن الكنيسة الأورثوذكسية ، أو كنيسة الدولة ، ضالعة مع الاغريق ، وأن الكنيسة النسطورية . تكره الامبراطورية البيزنطية كراهية تامة ، لما أصابها منها من معاملة قاسية · وبهذا الفهم استقبل النساطرة استقبالا وديا ، وظلوا على ولائهم للملكية الفارسية فى حروبها التى تلت مع الامبراطورية . ولقد أعاد النساطرة فتح أبواب مدرسة نصيبين ، فاصبحت بؤرة النشاط النسطورى الذى خلق طوراً شرقيا من أطوار المسيحية . وانتشر المبشرون النساطرة بالتدريج فى أواسط آسيا ، والى بلاد العرب ، حتى ان الشعوب التى فى خارج الامبراطورية الاغريقية أصبحت تعرف المسيحية أولا فى صورتها النسطورية . ويبدو أنه من

المحتمل أن محمداً كان على صلة بمعلمين من النساطرة (١) ( هرشفلد : مباحث حديثة ص ٢٣ ) . ومن المؤكد أن رهبان النساطرة ومبشريهم كانوا يخالطون أوائل المسلمين مخالطة كبيرة · ولم يكن النساطرة حريصين على تعليم المسيحية فقط ، وانما علقوا أهمية كبرى بالطبع على تفسيرهم هم لشخص المسيح ، ولا يتضح ذلك التفسير الا بعون النظريات المأخوذة من الفلسفة الاغريقية ، وقد أصبح كل مبشر نسطورى الى حد ما داعية من دعاة هذه الفلسفة . ولقد ترجموا الى السريانية ، فلم يقتصروا على علماء اللاهوت العظماء فقط ، مثل ثيودور المفروستى الذى شرح وجهات نظرهم ، ولكنهم تناولوا أيضا فلاسفة من الاغريق كارسطو وشراحه ، لأن قدرا من المعرفة بهؤلاء كان ضروريا لفهم اللاهوت · ويبدو من خلال كثير من هذه الترجمات رغبة صادقة فى تفسير تعاليمها ، ولكنه يبدو من خلاله كذلك استنكار قوى لموقف الامبراطور وكنيسته الرسمية . وبما أن هذه الكنيسة قد استخدمت اللغة الاغريقية فى صلواتها وتعليمها ، فقد كان النساطرة حريصين على اطراح الاغريقية فاحتفلوا بسر سيدنا sacrament باللغة السريانية فقط ، وأخذوا على عاتقهم أن يكونوا لاهوتا محليا متميزا ، وفلسفة كذلك ، بواسطة المادة المترجمة والشروح السريانية ، وأصبح ذلك هو الوسط الذى انتقل فيه عمل ارسطو والشراح الأفلاطونيون المحدثون الى آسيا خارج الامبراطورية .

وكانت طائفة من النساطرة المترجمين ، كما سنرى ، هى أول من قدم الفلسفة الهلينية بعد ذلك الى العالم العربى ، بطريق ترجمات عربية مأخوذة من النسخ السريانية · ولقد كان ثمة جانب ضعيف كذلك فى الكنيسة النسطورية ، لأنها حين انقطعت عن الحياة الهلينية الرحيبة ، أصبحت اقليمية خالصة . وحامت فلسفتها حول الفلسفة التى كانت سائدة ابان الانشقاق ، فنشرت هذه الفلسفة فى بلاد جديدة ، ووسعت مادتها ، ولكنها لم تتطور بها · فاذا اعتبرنا المقياس الرئيسى للكفاية التعليمية هو نشر المادة التى فى أيدينا ، فالنسطورية اذن لم تنجح ، ويبدو أن هذا لا بد أن يكون الفيصل النهائى ، لأن المعرفة تقدمية ، ومن ثم تكون أصغر مساهمة فى زيادة التقدم أبلغ من حيث قيمتها

(١) لم يرو التاريخ صلة بين النبى صلى الله عليه وسلم وبين أحد النساطرة ، الا ما كان فى طفولته من لقاء بينه وبين بحيرا الراهب فى بصرى أثناء رحلة النبى الى الشام : ولا يمكن مع الطفولة والرحلة العابرة أن يكون قد أخذ عنه شيئا ·

الحقيقة من أى تعليم للنتائج التى وصل اليها فعلا • ومع هذا ، فمن الصعب علينا أن نبالغ مهما قلنا فى قيمة خطورة النسطورية فى التمهيد لايجاد صورة شرقية للثقافة الهلينية فيما قبل الاسلام • وان اهميتها الحقيقية لترى فى أنها كانت تمهيداً للاسلام الذى جعل اللغة العربية وسطا عالمياً لتبادل الفكر ، فجعل المادة السريانية تستخدم فى حقل أوسع وأكثر نفعا .

وبالرغم من أن نسطور قد أدين ، نرى الكنيسة قد وجدت نفسها حيال مشكلة . فلقد كان ثمة اعتراض حقيقى يقول : انه اذا كانت الكلمة والنفس الناطقة فى المسيح ممتزجتين معاً ، حتى فقدت النفس الناطقة ذاتها فى مصدرها ، فان الكلمة حينئذ قد احتلت جسما انسانياً ، ويختفى بذلك تماما الناسوت فى المسيح •

ولقد توجه الاتهام بالهرطقة الى وجهة النظر النسطورية القائلة باتصال مؤقت ، ولكن هل كان من الضرورى أن تذهب الى الطرف الآخر من أطراف « الامتزاج » ، وهو الذى كان نتيجة منطقية للتعاليم الاسكندرية ؟ لقد أرادت الكنيسة أن تكون على صواب من الناحية الفلسفية ، وأن تتجنب فى الوقت نفسه الوصول الى نتائج يمكن استخلاصها من أية واحدة من وجهتى النظر هاتين فى صورتها المتطرفة . وكانت الفلسفة فى تطبيقها دون رحمة هى الخطر الذى كانت الكنيسة أخوف ما تكون منه ، لاحساسها فى غيابات باطنها أن مستودع العقيدة لا يتمشى تماماً مع العلم الذى كان سائداً حينئذ . وكان أعداء الكنيسة الحقيقيون هم المتحمسين الذين اعتقدوا أن الدين والفلسفة كليهما كانا صادقين صدقا مطلقا • ولم نتعلم نحن أبداً حتى فى هذه الأيام أن كليهما انحيازى وتقدمى . وكان على الاسلام أن يمر بنفس التجربة فى أيامه ، وخرج منها بنتائج شديدة الشبه بتلك ، أى أن المذاهب المسيحية والاسلامية جميعاً اختارت الطريق الوسط فى النهاية ، اذ ارتضت أن تعبر عن العقيدة بعبارة من الفلسفة ، ولكنها رفضت النتائج المنطقية التى يمكن استنباطها من ذلك باعتبارها الحاداً •

واصبحت المدرسة الاسكندرية متطرفة فى عباراتها التى صاغت بها وجهة نظرها ، ولعلها كانت فخوراً بانتصارها على نسطور ، فوصلت بها الى نتيجتها النهائية وسرعان ما أصبحت نبوءة النساطرة المخيفة لها مبرراتها ، فان القول بالامتزاج بين الكلمة والنفس الناطقة فى المسيح أضاع ناسوته تماما ، وبدأت بذلك مجادلة أخرى ، ولم يشك أحد

خلال هذه المجادلة — كما لم يشك أحد خلال سابقتها — فى المعلومات النفسية والميتافيزيقية المستعارة من فلسفة أرسطو والأفلاطونيين المحدثين ، والتى كانت تفترض يقينيتها طول الوقت ، فكانت المشكلة هى كيف تجعل الديانة المسيحية متفقة معها . أما الآن ، فان الذين عارضوا النتائج التى وصل اليها الاسكندريون قد ارتضوا النظرية القائلة بوجود اتحاد بين الكلمة وبين النفس الناطقة فى المسيح ، حتى أن الناسوت التام واللاهوت قد ظلا فيه ، وهذا الاتحاد لا انفكاك له ، ومن ثم فهو بمنجاة — لهذا السبب — مما تقول به النظرية النسطورية . ولقد كان هذا فى الحقيقة قبولا للأقاويل الفلسفية وحيلولة بينها وبين أن تستخلص منها نتائجها الممكنة . ويوصف هذا بأنه مذهب أورثوذكسى(١) وحقه أن يوصف بذلك ، لأنه يعبر ولو بالعبارات الفلسفية عن مذهب معين فى صورته التى كان عليها قبل أن تتعلم الكنيسة أية فلسفة ، ولأنه يرفض النتائج الممكنة التى تظهر عند التعبير بعبارة فلسفية . وهذه هى النتيجة الطبيعية حين يراد لمذهب عبر عنه أولا قوم جاهلون بالفلسفة أن يوضع فى حدود منطقية وعلمية ، فالغرض الأورثوذكسى الوحيد لهذه العقيدة لابد أن يكون حلا وسطا .

وكانت نتيجة المجادلة الثانية انعقاد مؤتمر خلقيدونيا (٢) عام ٤٨٨ م ، وهو المؤتمر الذى طرد فيه المدافعون عن نظرية الامتزاج من كنيسة الدولة ، وهكذا برزت الى الوجود جماعة ثالثة ، وكانت كل واحدة من الثلاث تدعى أنها تمثل العقيدة الصحيحة . ولقد اتبعت الكنيسة المصرية جميعها تقريباً مذهب القائلين بالامتزاج ، وهم أصحاب الطبيعة الواحدة ، أو اليعاقبة كما كانوا يسمون نسبة الى يعقوب السروجى الذى كان قد قام بتنظيم اليعاقبة فى كنيسة واحدة ، وكان لهم أتباع كثيرون فى سوريا كذلك . ووقع اليعاقبة ، كالنساطرة ، تحت وطأة اضطهاد الامبراطورية وكنيسة الدولة ، ولكنهم لم يهاجروا مثلهم الى خارج الامبراطورية البيزنطية ، وانما ظلوا داخل الدولة جماعة لها خطرها ، ولو أنها كانت مكروهة كراهية شديدة ، كما أنها تفرعت فى زمن لاحق فروعا منها فى بلاد أخرى . ولقد كان ميلهم كميل النساطرة الى اطراح لغة مضطهديهم ، واستعمال اللغة الوطنية ، من قبطية أو سريانية . وثمة دعوى وجيهة تقول : أن العصر

---

(١) يقصد بهذه الكلمة : صحيح أو تقليدى أو معترف به عموما .

(٢) قنسرين .

الذهبى للأدب السريانى والفلسفة السريانية يبدأ بالانشقاق اليعقوبى ، على أنه يمكن أن يلاحظ خطاً غريباً للحدود بين اليعاقبة فى الغرب والنساطرة فى الشرق . ولقد اصطنعوا لهجات مختلفة - وربما كان ذلك نتيجة لتوزيعهم الجغرافى - كما اصطنعوا كذلك خطوطاً مختلفة فى كتابتهم ، وكان ذلك الى حد ما عن قصد وروية ، ولو أنه يرجع كذلك الى استعمال أدوات مختلفة للكتابة .

وحين ننظر فى نتائج الانشقاقين اليعقوبى والنسطورى نبدأ فى فهم السبب الذى من أجله ترجم الكثير من الفلسفة اليونانية الى السريانية على حين كانت الحركة النسطورية سبباً قويا لصيرورة السريانية وسطا تتحول عن طريقه الثقافة الهلينية الى أجزاء من آسيا تقع وراء حدود الامبراطورية ، خلال القرون التى سبقت انتشار الاسلام مباشرة . وواضح أن الفلاسفة المتأخرين من الأرسطوطاليسيين والأفلاطونيين المحدثين كانوا فى غاية الأهمية بالنسبة لكل مشتغل بالمجالات الدينية فى ذلك الوقت ، وكان منطق أرسطو ذا أهمية مشابهة ، لأن طريقة استخدام العبارات كانت تتوقف عليه . وبعد أن انفصل النساطرة واليعاقبة من الكنيسة الاغريقية انصرفوا الى المسيحيين الذين يتكلمون لغتهم الوطنية ، وهكذا وجدنا جزءاً كبيراً من الفلسفة واللاهوت يترجم الى السريانية ، وأقل من ذلك الى القبطية ، لأن اليعاقبة المصريين لم يطلب منهم أن يجابهوا مجادلة كالتى جلبها اخوانهم فى سوريا .

ولقد كان عهد ما بين الانشقاقين وبين بدء اهتمام المسلمين بالفلسفة عهد ترجمة مثمرة ، وتعليقات وشرح . واذا كان ثمة متعة كبيرة فى تتبع التاريخ الادبى لأمة من الأمم ، فلن يوجد عند المقارنة بها الا متعة ضئيلة فى تتبع تاريخ أدب يقتصر على هذا النوع من النشاط ، لأن هذا التاريخ الأخير لن يكون عندئذ أكثر من قائمة للأسماء ، وان التعليق والمقالة قد يفتحان فى الحقيقة حقولا لها أصالة ، ولكن شيئاً من هذه الأصالة لا يظهر فى هذا النوع من الكتابات السريانية . وان الأمر ليبدو كأن الطابع الاقليمى الذى تلا قطع العلاقة بالعالم الاغريقى قد حدد مجالهم تحديداً ضيقاً ، حتى اننا بالرغم من عثورنا على كتاب دائبين ، لا نجدهم يستطيعون التقدم أبداً وراء صياغة النتائج التى وصل اليها الأقدمون صياغة جديدة مع تفاوت فى الدقة .

ونجد الى جانب الفلسفة واللاهوت اهتماماً عظيما بالطب ، وعلمى الكيمياء والفلك اللذين اعتبرا وثيقى الصلة بالطب ، لأن الفلك ، منظوراً اليه من الناحية التنجيمية ، كان يعتبر وثيق الصلة بحالات الحياة والموت ، والصحة والمرض . وكانت دراسة الطب شديدة الارتباط بمدرسة الاسكندرية ، أما الفلسفة نفسها فقد امتصها اللاهوت ، حتى اضطر الباحثون من غير رجال الدين الى الانصراف الى العلوم الطبيعية . وقد ظلت مدرسة الاسكندرية القديمة — باعتبارها مركز دراسة الطب وما اتصل به — تتطور به دون انقطاع ، ولكن تحت ظروف مخالفة ، وكان يوحنا فيلوبونوس — أو يحيى النحوى كما كانوا يسمونه — أحد المطلقين المتأخرين على أرسطو ، وأحد الأضواء الأولى المسلطة فى هذه المدرسة الطبية . وليس تاريخ وفاته معروفاً ، ولكنه كان يعلم فى الاسكندرية حين أقفل جوستنيان مدارس أثينا عام ٥٢٩ م . والزعيم الكبير الذى يليه لهذه المدرسة هو بولس الأيجينى الذى اشتهر ابان الفتح الاسلامى ، واتخذت كتبه متونا مفضلة للطب . ولقد انشأ مؤسسو مدرسة الاسكندرية منهجاً تعليمياً لتدريب الأطباء ، فاختاروا لهذا الغرض ستة عشر من كتب جالينوس ، وقد أعيد اخراج بعضها فى صورة مختصرة ، واتخذت مادة للشرح فى الحاضرات المنتظمة . وأصبحت المدرسة فى الوقت نفسه مركزاً للبحث الأصيل ، لا فى الطب فقط ، بل فى الكيمياء والفروع الأخرى لعلوم الطبيعة . وهكذا أصبحت الاسكندرية قبيل الفتح الاسلامى مباشرة داراً كبرى للبحث العلمى ، فكان ذلك سوء حظ الى حد ما ، لأن التقليد السائد فى مصر حول هذه الدراسات الى اتجاهات مضادة للمعرفة ، ومال بها الى استخدام السحر والشعوذة ، وهلم جرا ، ثم الى احداث انحراف تنجيمى بها . وأصبح ذلك فيما بعد عيباً كبيراً فى الطب العربى كما يبدو فى عصر متأخر ، حتى فى مدينة « بادوا » فى القرون الوسطى . ولم يكن ذلك خطأ الاسلام ، وانما كان ارثاً من الاسكندرية . ويبدو فيما تبقى لدينا من البحوث السريانية أن ثمة طريقة أسلم وأصح ، ولكن الاسكندرية كانت قد غطت على علماء السريان حين الفتح الاسلامى ، ولو فى نظر العامة على الأقل ، فكان ذلك عاملا رئيسيا فى تحويل البحث العربى الى هذه الشعاب التنجيمية .

ومن أشهر من أنجبتهم هذه المدرسة بولس الأيجينى الذى كانت مؤلفاته الطبية أساساً لكثير من التعاليم الطبية العربية واللاتينية فى القرون الوسطى عموماً ومنهم القسيس أهرون الذى الف

متناً فى الطب ترجم فيما بعد الى السريانية ، واصبح حجة شهيراً فى هذه المادة . وكانت الاسكندرية كذلك مركز علم الكيمياء ، فكانت بذلك أما للكيمياء العربية فيما بعد . ويظهر من الدراسات الشاملة التى قام بها المسيو بارتيلو للكيمياء العربية ( الكيمياء فى العصور الوسطى — باريس ١٨٩٣ ) أن المادة العربية يمكن أن تقسم الى قسمين : أحدهما مؤسس على الكتابات الاغريقية التى كانت شائعة فى الاسكندرية ومترجم عنها بصفة رئيسية ، على حين يمثل الثانى مدرسة متأخرة ذات بحوث مستقلة . ويأتى بارتيلو بأمثلة ثلاثة من القسم الأول ، هى كتب قراطس و al-Habid (١) وأوستانس ، وكلها يمثل الثقافة الاغريقية التى ازدهرت فى الاسكندرية عشية الغزو الاسلامى .

وبينما يداوم الاسكندريون الاهتمام بعلم الطب والعلوم المتصلة به ، كانت الفروع المبعثرة للكنائس التى تتكلم اللغات الوطنية فى آسيا أكثر اهتماما بالمنطق والفلسفة النظرية . وربما كان من الطبيعى أن الميتافيزيقا — وهى قوية الصلة بمصر — قد ارتضت تعليقات يوحنا فيلوبونوس أو النحوى ، وهو يعقوبى من نوع خاص . ولكن اليعاقبة والنساطرة كلهم كانوا يستعملون كتاب ايساغوجى لفوفوريوس باعتباره مدخلا . ولقد كان اليعاقبة يميلون أكثر مما يميل النساطرة الى الأفلاطونية المحدثة والتصوف فى تناولهم للميتافيزيقيا وعلم النفس بصفة عامة حين يتصلان باللاهوت ، وكانت حياتهم ترتكز على الأديرة أكبر ارتكاز ، على حين التزم النساطرة بالنظام القديم القائم على المدارس المحلية ، ولو أنهم كانت لهم أديرة ، وقد ارتضت المدارس بمرور الزمن نظام الدير وطرقه .

وكانت مدرسة نصيبين أقدم المدارس النسطورية ، وأعظمها على الاطلاق . ولكن « مارأبها » — وهو زرادشتى الأصل ، وكان بطريركا على النساطرة — أنشأ مدرسة فى سيلوقيا على مثال مدرسة نصيبين ، ثم أنشأ كسرى أنوشروان ( ٥٣١ — ٥٧٨ م ) مدرسة زرادشتية فى جنديسابور من أعمال خوزستان . وهو ذلك الملك الذى أعجب بالثقافة الهلينية التى حصل عليها خلال حربه مع سوريا ، واستضاف الفلاسفة الاغريق المنفيين حين أقفل جوستنيان مدارس

---

(١) حاولت ان اعثر على كتاب بهذا الاسم فلم استطع ؛ ومن ثم فضلت أن أثبت ما جاء به المؤلف بصورته فى الأصل — ( المترجم ) .

اثينا . ولم تكن هذه المدرسة تحتضن الكتب الاغريقية والسريانية وحسب ، ولكنها جلبت كتبا فى الفلسفة والعلم من الهند ، وترجمت الى البهلوية ، أى الفارسية القديمة ، كل ذلك . وفى هذه المدرسة تطورت دراسة الطب ، التى كان يقوم بتعليمها أطباء من الاغريق والهنود ، أكثر مما تطورت فى الجو اللاهوتى فى المدارس المسيحية ، ولو أن بعض أعاظم معلمى الطب فى هذه المدرسة كانوا من المسيحيين النساطرة . ومن بين تلاميذ جنديسابور الحارث بن كلدة العربى الذى أصبح فيما بعد طبيبا شهيراً ، وابنه النضر الذى ذكره ابن سينا فى قانونه الخامس ، وكان عدوا للنبى محمد ، ومن بين المنهزمين فى غزوة بدر ، وقد قتله على . ويذكر الرازى وآخرون مؤلفين مختلفين فى الطب من الهند ، ولا سيما شاناق وتلهمان ، على حين نجد كتاب السموم الذى الفه شاناق الهندى يترجم فى عصر متأخر الى الفارسية على يد « منكا »، بأمر يحيى بن خالد البرمكى ، ثم الى العربية فيما بعد بأمر الخليفة المأمون . وترجم « منكا » الذى كان من أطباء هارون الرشيد كتباً من السنسكريتية فى الطب وغيره . وقامت مدرسة وثنية فى حران الى جانب المدارس المسيحية والزرادشتية ، ولسنا نعلم عن تأسيس هذه المدرسة شيئاً ، ولقد كانت حران مركزاً للنفوذ الهلينى منذ أيام الاسكندر الأكبر ، وبقيت ملاذا للديانة الاغريقية حتى أصبح العالم الهلينى فى عمومه مسيحياً . ومع أنه يبدو أن حران قد ورثت شيئاً من الديانة البابلية القديمة التى بعثت بعثاً متأخرا خلال القرون الأولى من العهد المسيحى ، فان ذلك قد غطى بطلاء من تطور الوثنية كما نقحتها الأفلاطونية المحدثة . حقا ان حران ترينا الوقفة الأخيرة للوثنية الاغريقية والأفلاطونية المحدثة على الصورة التى صورهما بها فورفوريوس ، وقد بقيتا هناك تحييان حياة قوية ، ولكنهما منعزلة .

وهكذا نجد جهات متعددة تعمل على تطوير النفوذ الهلينى ونشره فى فارس والعراق التى أصبحت فيما بعد اقليما فارسياً ، كما كانت ثمة قوى ثانوية الى جانب هذه المدارس الثابتة الدعائم . ولقد رجعت الجيوش الفارسية من غزوتها لسوريا بمظاهر كثيرة من الثقافة الاغريقية، من بينها النظام الاغريقى للحمامات ، وقد قلده الفرس وتبعهم فى ذلك المسلمون الذين نشروا هذه الرفاهية فى العالم الاسلامى ، حتى ان ما نسميه الآن الحمام التركى ليس الا خلفا للحمام الاغريقى القديم ، جاء عن طريق الفرس فيما قبل الاسلام ، وانتشر على أيدى المسلمين . وجاءت هذه الجيوش معها كذلك باعجاب عظيم بطراز للبناء الاغريقى ، فكان المهندسون والصناع من انفس الغنائم التى رجع الفرس بها

من سوريا . وبواسطة هؤلاء حاولت بلاد الفرس أن تبدأ البناء بالطراز الاغريقى ، وهكـذا نجـد القرون التى سبقت ظهور الاسلام مباشرة تشـهد انتشار المؤثرات الهلينية انتشارا واسـعا ثابتـا فى كل شـكل من اشكال الثقافة المختلفة ، من علم ، الى فلسفة ، الى طـراز بناء ، الى رفاهات الحياة . وحتى قبل هذا ، ومنذ أيام الاسكندر الأكبر ، نجد أنه كان ثمة تسرب للنفوذ الاغريقى ، حتى ان غرب آسيا كان مشبعـا بالفن الاغريقى ، وكان فى بعض الحالات يمثل تمثيلا فجـا ، أو يضـاف اليه من العناصر الفنية الوطنية . وحين انقبضت يد السيطرة الأموية ورجـع السكان الوطنيون الى قديمهم ، لم نجـد حاجة بنا الى التساؤل عما اذا كان ذلك يعنى بعثا للهلينية .

ولقـد ذكرنا من قبـل ايبـاس باعتبـاره معلما لبرصـومة الذى قاد الهجرة النسـطورية الى بلاد الفرس ، وأعاد فتح مدرسة نصيبين · وكان ايباس هذا هو الكوكب العظيم لمدرسة الرها فى أيامها الأخيرة ، ويبدو أنه أول من وضع ترجمـة سريانيـة لكتـاب ايسـاغوجى لفورفوريوس ، وهو المتن المنطقى المعترف له بانه مدخـل للأورجانون لأرسطو . ويظهر من هذا أن المنطق كان يتخذ مادة أساسية للتربيـة بين النسـاطرة ، كما يبدو أن الحال كانت كذلك تماما بين اليعاقبة .

ولقد ظهر فى الوقت نفسه بروبوس الـذى يقال انه كان رئيس كنيسة فى انطاكية ، فوضـع تعليقـات عـلى كتاب ايسـاغوجى لفورفوريوس ، ثم على العبارة والسفسطة والتحليلات الأولى لأرسطو ، فكانت هذه متونا مفضلة بين طلاب المنطق من متكلمى السريانية .

ويأتى كتاب هوفمان « العبارة فى السريانية (١) » بنص من تعليقه على العبارة تليه ترجمة لاتينية له . والطريقة المتبعة هنا وفى كل الشروح السريانية أن تأخذ نصا قصيرا لا يزيد فى الغالب عن عدد قليـل من الكلمات من النسخـة المترجمـة الى السريانية مما كتبه أرسطو ، ثم تأتى بعده بشرح المعنى ، فيصل أحيانا الى عدد من الصفحات ، وأحيانا الى ملاحظة مختصرة ، تبعا لصعوبة النص · وتلك أشبـه بمعلم يقرأ بصوت عال ، ويوضح الفقرات فقرة فقرة حين يقرأ . وقـد أصـبح ذلك طريقة متبعة للشرح قلدها المسلمون فيما بعد فى تفسيراتهم للقرآن.

---

(١) De Hermeneuticies apud Syros. Leipzig. 1873.

أما شرح ايساغوجى فقد نشره بومستارك ( أرسطو عند السريان — ليبزج ١٩٠٠ » ، وأما شرح التحليل الأولى فقد نشره العالم اللوفانى البروفسور « هوناكر » فى المجلة الأسيوية فى عدد يوليو — اغسطس عام ١٩٠٠ .

وأعظم العلماء اليعاقبة سرجيوس الرسعنى المتوفى عام ٥٣٦ ، والذى كان مترجما ومؤلفا لكتب فى الفلسفة والطب والفلك تتسم بالأصالة . وكان مؤلفه فى الطب أهم ما تركه ، وقد خلف أثراً باقيا اذ ترك ترجمة سريانية لجزء كبير مما كتبه جالينوس . ولقد قضى زمنا بالاسكندرية حيث استكمل معرفته بالاغريقية ، وتعلم الكيمياء والطب فى مدرسة الطب بالاسكندرية فى بداية عهدها ، ولا يزال بعض ترجمته لجالينوس محفوظا بالمتحف البريطانى ( تحت رقمى ١٤٦٦١ و ١٧١٥٦ مخطوطات ) وفى الرقم الأخير جذاذات من « الفن الطبى » و « فوائد الأغذية » اللذين نشرهما ساكو فى فينا عام ١٨٧٠ تحت اسم Inepita Syriaca . ويأتى ساكو من رسائله فى الفلسفة بنسخ وضعها لايساغوجى ، وجدول فورفوريوس ، ومقولات أرسطو ، وكتاب العالم المشكوك فى نسبته . وكتاب يعالج النفس ليس هو كتاب De anima لأرسطو . ولقد كتب رسائل أصيلة فى المنطق فى كتب سبعة هى الآن فى المتحف البريطانى غير كاملة ( تحت رقم ١٤٦٦٠ ) : ويشتمل أحدها على المقولات ، ثم على النفى والاثبات ، والجنس والنوع والفرد ، وعلل الكون فى نظر ارسطو ، ومقالات دون ذلك . أما فى الفلك فقد خلف لنا نبذة عن تأثير القمر مبنية على ما كتبه جالينوس ( انظر ما قيل عن ساكو ) . ولقد انتشر ما كتبه سرجيوس بين النساطرة واليعاقبة على السواء ، واعتبرته الطائفتان حجة فى الطب والمنطق . ويبدو انه كان مؤسسا لمدرسة سريانية فى الطب أصبحت أم الطب العربى ، ولا شك فى أن هذه المدرسة استمدت قوتها منه ويشير اليه ابن العبرى فيقول : « رجل فصيح وقدير جداً فى الكتب الاغريقية والسريانية ، وأعلم الأطباء بجسم الانسان ، ولقد كان فى الحقيقة محافظا على القديم فى افكاره كما يشهد « التمهيد » ، ولكنه من حيث الخلق فاسد فاجر ملطخ بالشهوة والطمع » ( ابن العبرى : طبعة ابيلوس ولامى حـ ١ ص ٢٠٥ — ٢٠٧ ) .

وفى نفس القرن عاش ( أحودمه ) الذى أصبح فى عام ٥٥٩ م أسقفا على تكريت ، وجاء بشرح يحيى النحوى فجعله متنا للتعليم بين اليعاقبة الذين يتكلمون السريانية ، ويقال أنه ألف كتبا فى حدود المنطق ،

وفى النفس ، وفى الانسان باعتباره عالما أصغر ، وفى تركيب الانسان من نفس وبدن ، ولا يزال جزء من هذا الأخير محفوظا فى المتحف البريطانى ( تحت رقم ١٤٦٢٠ مخطوطات ) .

وكان بولس الفارس من علماء النساطرة فى القرن الميلادى السادس ، وقد كتب مؤلفا فى المنطق أهداه الى الملك كسرى ، ونشره م. لاند فى الجزء الرابع من Analaceta Syriaca .

وبهذا نصل الى أيام الفتح الاسلامى . لقد فتحت سوريا عام ٦٣٨ ، وتبع ذلك غزو العراق فى نفس العام ، ثم فارس بعد ذلك بأربع سنين ، وفى عام ٦٦١ قامت الدولة الأموية فى دمشق وحكامها من العرب ، ولكن ذلك كله لم يغير الحياة الداخلية للمجتمعات المسيحية التى عاشت فى حرية تامة ، فكانت خاضعة فى دفع الجزية فقط .

ولقد كتب حنا نيشوع النسطورى فى عام ٦٥٠ رسالة فى المنطق ( انظر كتاب بدج : توما المرغى ح ١ ص ٧٩ ) ، وعلق على يحيى النحوى .

ولم يكن لليعاقبة مدارس عظيمة كالنساطرة ، ولكن ديرهم فى قنسرين على جانب الفرات الأيسر كان مركزا عظيما للدراسات الاغريقية . واشهر من تخرج فى هذا الدير ساويرس سينجت الذى اشتهر عشية الفتح الاسلامى . فلقد كان واضعا لشرح على العبارة لأرسطو لم يبق منه الا جذاذات ، وكتاب على أقيسة التحليلات الأولى ، ورسائل تتناول عبارات جرى استعمالها فى العبارة ، والمواضع الصعبة فى خطابة أرسطو ( المتحف البريطانى : انظر أرقام ١٤٦٦٠ ، ١٧١٥٦ ) . أما فى الفلك ، فقد كتب عن أرقام الزيج ، وعن الأسطرلاب ، ، وقد بقى الكتاب الأول بالمتحف البريطانى تحت رقم ١٤٥٣٨ ، ونشره ساكو ( انظر ما سبق ) . أما ثانيهما ففى برلين Ms. Sachau 186 وقد نشره « نو Nau » فى المجلة الأسيوية عام ١٨٩٩ .

ولقد أصبح أثناسيوس البلوى بطريركا يعقوبيا فى عام ٦٨٤ ، بعد ان كان تلميذا لساويرس سينجت . ويعرف أثناسيوس بصفة رئيسية بأنه مترجم لنسخة سريانية من ايساغوجى لفورفوريوس

( الفاتيكان : المخطوطات السريانيــة ١٩٥٨ · انظـر تاريخ الكنيســة لابن العبرى . نشره ابيلوس ولامى جـ ١ ص ٢٨٧ ) .

وكان جيمس الرهاوى المتوفى عام ٧٠٨ م تلميــذا لســاويرس سينجت أيضا فى نفس الدير، ونصب أسقفا على الرها حوالى عام ٦٨٤م، وترك كرسيه عام ٦٨٨ م ، لأنه لم يستطع أن يقوم باصلاح الأديرة فى أسقفيته ، وقــد اعتزل فى دير القديس جيمس فى قيسون بين حلب والرها ، ولكنه تركه ليعمل معلما فى ديــر يوسيبونـــا فى أسقفيــة أنطاكية ، حيث « علم الترانيم الكنسية ، وقراءة الكتاب المقــدس بالاغريقية ، وبعث اللغة الاغريقية التى كان قد أهمل استعمالهـــا » ( ابن العبرى : تاريخ الكنيسة جـ ١ ص ٢٩١ ) . وحين هاجمه اخوانه الذين لم يوافقوا على دراسة الاغريقية هاجر الى دير « تل عيدا » حيث أعد نسخة منقحة من اليشيتا (١) ، أو النسخة السريانية للعهد القديم ، وتشبه فى أهميتها النسخة التى تسمى فى اللاتينية Vulgate ، وأخيراً عاد الى الرها قبل موته بحوالى أربعة أشهر . ويبقى كتاب له اسمه Enchridiom يتنــاول العبــارات المستعمــلة فى الفلســفة فى المتحف البريطانى ( تحت رقم ١٢١٥٤ ) .

وكان جورجيس الذى أصــبح أسقف العــرب عام ٦٨٦ م تلميذا لأثناسيوس البلوى ، وترجم كل الأورجانون لأرســطو ، وبقيت منــه نسخ من المقولات والعبارة والتحليلات الأولى بالمتحــف البريطــانى ( تحت رقم ١٤٦٥٩ ) ولكل منها مدخل وشرح .

وتشمل هذه الأســماء كل العصر الذى يقع بين الانشقــاقين وبين الفتح الاسلامى ، وتكفى لاظهار أن المجتمع الذى كان يتكلم السريانية ظل مجداً فى دراسة منطق اوسطو وميتافيزيقــاه ، واهتم بالدراســات الطبية والعلمية . وان ذلك لم يكن على وجه التحديد نشاطـــا عبقريا أو أصيلا ، بل انه كان فى أغلبه لا يزيــد عن نقــل لما وصــل اليهم من النصوص ، باعداد ترجمات وتفسيرات وكتب شارحة لها ، ولــكن ذلك نفسه أدى مهمة خطيرة . ولم يحدث الفتح الاسلامى اى تغير فى مجرى هذه الدراسات ، ولم يتدخل الأمويون فى شئون المــدارس ،

---

(١) أو البسيطة · وقد ترجمها ربولا أسقف الرها اليعقوبى من الاغريقية الى السريانية ·

وظل الباحثون السريان على ما كانوا عليه يعيشـون معيشتهم منعزلين عن حكام العرب . وربما لجأ أحد رجال الدين الذين لا ضمير لهم ، او الغاضبين ، الى الخليفة يستعديه على أحد زملائه ، فكان هذا أهم سبب للتدخل الذي يعطى المؤرخون له وصف الاضطهاد . تلك كانت تجربة حنا نيشوع الذي أصبح بطريركاً نسطوريا عام ٦٨٦ م . فلقد شكاه أسقف نصيبين الى الخليفة عبد الملك ، فعزل وسجن ، ثم قذف به من فوق صخرة ، فلم تقتله السقطة ، ولو أنها تسببت له فى عرج شديد . ولقد أشفق عليـه بعض الرعاة ، فآووه ، وعالجـوه حتى ذهب عنـه المرض ، فاعـتزل بدير يونان قـرب الموصـل ، ثم عـاد الى منصبه البطريركى بعد موت أسقف نصيبين ، وبقى فيه الى أن توفى عام ٧٠١ م ( ابن العبرى ، تاريخ الكنيسة . نشره أبيلوس ولامى جـ ٢ ص ١٣٥ ــ ١٤٠ ) . وكتب الى جـانب الصـلوات والرسـائل وسـيرة داود كتابا فى التربية حول « الواجب المزدوج للمدرسـة » باعتبارها من جهة مكانا للتاثير الدينى والخلقى ، ومن جهة أخرى مدرسة لتعليم الدراسات الانسـانية (١) .

وأصبح « مارأبها » الثالث مطرانا نسطوريا حوالى عام ٧٤٠ م أى ٦٣٣ هـ ، فكتب شرحا على منطق أرسطو ( انظر ابن العبرى جـ ٢ ص ١٥٣ ) .

وهنا نصل الى العهد الذى بدأ فيه العالم يهتم بهذه الدراسـات الفلسفية والعلمية ، وبدأت تظهر الشروح والتعليقات باللغة العربيـة ، ولكن الدراسات السريانية لم تختف فى التو واللحظة . وسيكـون من المناسب أن نعد باختصار بعض الذين ظهروا في العصور المتاخرة حتى أيام ابن العبرى المتوفى عـام ١٢٨٦ م ، وينتهى بمـوته تاريخ الأدب السريانى . ونحن نجد فى أخريات القرن الثامن يشوع دينـا أسقف البصرة يكتب مدخلا للمنطق ، وبعد ذلك بقليـل كتب يشـوع بخت مطران فارس فى المقولات ( انظر المجلة الأسيوية عـــدد مـايو ــ يونية ١٩٠٦ ) . أما حنين بن اسحق ، وابنـه ، اسحق ، وابن أخته حبيش ، ورفقاء آخرون لهم فقد كونوا مدرسـة للمترجمين أنشأهـا الخليفة المأمون فى بغداد ، لينقل النصوص الفلسفية والعلمية الاغريقية وغيرها الى اللغة العربية ، وذلك عمل سنشير اليه مرة أخـرى . ولكن حنيناً الذي كان مسيحياً نسطوريا انشغل أيضا بوضع ترجمـات من الإغريقية الى السريانية ، ولقد أعد أو راجع النسخ السريانية من

(١) Cf. Assemsan Bo. iii, Part I. 154 and also an (Explanation of the Analytica), id.

ايساغوجى لفورفوريوس ، ومن العبارة ، وجـزء من التحليـلات ، والكون والفساد ، والنفس ، وجزء من الميتافيزيقا ، وكتاب الموجـز لنقولا الدمشقى ، وشروح الاسكندر الأفروديسى ، والجـزء الأكبـر من رسـائل جـالينوس وديوسـكورس وبولس الايجـينى وبقـراط ؛ ووضع ابنه اسحق أيضا ترجمة لكتاب النفس لأرسـطو . ومما لـه مغزى أن هذا الكتاب مضافا الى شروح الاسكندر الأفروديسى بـدأ حينئذ يحتل أهم مكان فى الدراسات الفلسفية ، وذلـك لأن مركـز الاهتمام بدأ يتحول من المنطق الى علم النفس . وألف يحيى بن ماسويه ( المتوفى عام ٨٥٧ م ) حوالى ذلك الوقت كتبا طبية مختلفة بالسريانيـة والعربية ، وكان كحنين من جماعة العلماء التى جمعها العباسيون فى عاصمتهم الجديدة بغداد . وعاصر هؤلاء من كتاب السريان « ننهـا » أو « ايباس » الذى جمع الشروح التى تشرح أورجانون أرسطو فى المنطق ، و« ابزود » مؤلف المقـالة الشـعرية فى تقسـيم الفلسـفة ، ثم بعـد نسق من الكتاب الثانويين فى المنطق جاء ديونيسيوس ( أو يعقوب ) ابن صليبى فى القرن الثانى عشر الميلادى ، فكتب شروحا على ايساغوجى والمقولات ، والعبارة ، والتحليلات الأولى . وفى أوائل القـرن التـالى ظهر يعقوب بن شكاكو مؤلف مجموعة المحاورات التى يعالج الكتـاب الثانى منها مسائل فلسفية فى المنطق والطبيعة والرياضيات والميتافيزيقا .

وتنتهى مجموعة الكتاب السريان بجريجـوريوس برهـبرايوس ، او أبى الفرج ( بن العبرى ) ، فى القرن الثالث عشر الميلادى . وان كتابه المسمى « اناسى العيون » (١) لموجز فى المنطق يلخص ايساغوجى ومقولات أرسطو والعبارة والتحليلات والجدل والسفسطة ، أو يشرحها . واما كتابه « تدعيم الحكمة » (٢) فهو مقدمة قصيرة للمنطق والطبيعة والميتافيزيقا واللاهوت . وله كتاب ثالث هو « زبدة الحكمة » (٣) وهو دائرة معارف فى فلسفة أرسطو ، ويظهر هـذا الكتـاب أيضـاً فى صورة ملخصة تحت عنوان « مسالة المسائل » (٤) . وكـان هو الذى ترجم كذلك الى السريانية ما كتبه ديوبسكورس ، وألف كتابـا عـن مسـائل حنين بن اسحـق الطبية ، وكتابا فى الجغرافيـا عنوانـه « معارج الروح » (٥) . ومع أنه كان أعظم حجة فى السريانية ، وظل

(١) « The pupils of the eyes ».

(٢) « The upholding of Wisdom »

(٣) « The cream of science »

(٤) « Business of businesses »

(٥) « The ascent of the spirit »

والأسماء العربية لهذه الكتب من وضع المترجم ولم يعثر على ترجمة عربية سابقة لهذه الأسـماء .

قرونا عدة فى المكان الأول من الأهمية ، لم يكن فى الحقيقة اكثر من جامع انتج أعمالا لها طبيعة دائرة المعارف تعالج البحوث التى قام بها السلف .

ان الأهمية الكبيرة للمجتمعات المسيحية التى تتكلم السريانية كانت لها ، باعتبارها واسطة لنقل الفلسفة والعلم الاغريقى الى العالم العربى . ولم يكن ثمة تطور مستقل لهما فى الجو السريانى ، وحتى اختيار المادة قد تم على يد الهلينيين ، قبل أن تصل المادة الى أيدى السريان . وكان معلوما فى ذلك الوقت أن أساس الدراسات الانسانية كان هو منطق أرسطو ، وانه — مثله مثل كل الدراسات الأخرى فى أعمال أرسطو — كان يحسن أن يفسر تبعاً للشراح الأفلاطونيين المحدثين . أما فى الطب والكيمياء ، فان المنهج الذى فى مدرسة الاسكندرية كان يعتبر مرجعاً ، بل كان فى أفضل صوره حين ينبنى على ما كتبه جالينوس وبقراط ، وعلى تعاليم بسولس الأيجينى فى طب الولادة ، ولكن جانبا صوفيا كان فى علم الاسكندرية ممتزجاً بالتنظيم ، حتى ان بعض العقاقير الخاصة كانت تؤخذ حين يكون بعض الكواكب فى صعود ، وهلم جرا مما طبع الطب الاسكندرى ثم العربى بطابع شعوذة لم يكن فى صالحه ؛ ولو أننا يجب أن نذكر أن نظرة الازدراء القديمة الى العلم العربى باعتباره مجرد شعوذة قد أصبح يعبر عنها الآن باحتراس أكبر . ونحن على استعداد للاعتراف بأن عملا كثيراً أصيلا وقيما قد تم فى الطب والكيمياء ! ولو أنه من المحتمل أن ما كان فى مصر من بعد عن الروح العلمية obscurantism قد عوق التطور المتصل للسنة الصحيحة المأخوذة عن جالينوس والأطباء الاغريق .

وبهذا نستطيع أن نفهم أن التوحيد والفلسفة والعلم الاسلامى قد تفرعت فروعها الغنية فى أرض كانت مشبعة بالثقافة الهلينية . ( نيكلسون : زهاد الاسلام . لندن ١٩١٤ ص ٩ ) . وقد كان انتقال الثقافة الهلينية من طرق خمس :

١ — النساطرة الذين احتلوا المقام الأول ( جالينوس وبقراط ) ، باعتبارهما المعلمين الأولين للمسلمين ، وأهم من نقل الطب .

٢ — اليعاقبة أصحاب الطبيعة الواحدة الذين كانوا يمثلون المؤثر الرئيسى فى تقديم افكار الأفلاطونية المحدثة وصوفيتها .

٣ — الزرادشيتون الفرس ، ولا سيما مدرسة جنديسابور ، ولو أن هذه المدرسة كان بها عنصر نسطورى قوى .

٤ ـ الوثنيون الحرانيون الذين ظهروا فى وقت متأخر .

٥ ـ اليهود الذين يحتلون بهذه المناسبة موقفا غريبا ، فلم يكن لهم أى اتصال بتقاليد الفلسفة الأرسطوطاليسية ، وكانت مدارسهم فى سورا وفومباديتا مهتمة بشريعتهم التقليدية ، وبتأويل الكتاب المقدس فقط . وبدأت الدراسات الفلسفية بعد ذلك عندهم ، فكانت تؤخذ من الفلاسفة العرب · ولكنهم شاركوا النساطرة فى الميل الى الدراسات الطبية ، حتى ان الأطباء اليهود يظهرون فى الأيام الأولى لبغداد ، ومع هذا ياتى ترتيبهم بعد النساطرة بلا شك · وهكذا نجد ممن كتبوا فى الطب ، ونكرهم الدكتور ليكليرك فى كتابه « تاريخ الطب العربى » المنشور بباريس عام ١٨٧٦ م أسماء يضعها فى القرن العاشر الميلادى ، كما نجد تسعة وعشرين مسيحيا ، وثلاثة من اليهود ، وأربعة من الوثنيين من حران · مع أن ثلاثة مسيحيين فقط يظهرون فى القرن التالى ومعهم سبعة من اليهود . وكان الطب فى ذلك الوقت يتحول أكبر التحول الى أيدى المسلمين .

## الفصل الثانى
## العهد العربى

كان الاسلام فى صورته الأولى ديانة عربية خالصة . ويظهر من الجانب الدنيوى من رسالة النبى محمد ، أنه جهد فى جمع القبائل العربية فى الحجاز فى اتحاد أخوى ، وفى أن يحد من عادة الرزية أو الغزاة اى قطع الطريق ، وأن يخلق مجتمعاً منظماً · وكان مرجع هذه الأهداف الدنيوية الى تأثير المدينة فى النبى ، والى الاعتقاد بأن تعاليمه الدينية لا يمكن أن تلقى انتباها جدياً الا فى مثل هذه الجماعة . ولقد جابهته فى مكة معارضة دائمة ترجع فى أساسها الى الغيرة ، والنزاع القبلى ، وهما يشكلان الحالة العادية للمجتمع البدوى ، وكانت المدينة مدينة بمعنى يختلف تماماً عما تدل عليه الكلمة حين تطلق على مكة ، فقد تطورت حياتها الى حياة مدنية وان كانت بدائية دون شك فهى متقدمة جداً عن الظروف فى مكة ، وورثت تقاليد دستورية من المستوطنين الآراميين اليهود . وبدأ النبى فى المدينة يدرك الفرق الذى جاء عن التآخى بين الناس فى حياة اجتماعية منظمة ، فى مقابل عدم التماسك الذى فى الحياة القبلية القديمة ، ثم ما يتبع ذلك من فرق فى تكييف موقف كل من المجتمعين تجاه الدين · وهذا الفرق الأخير لا يرجع الى الحياة المدنية ، ولكنه كان يرجع مباشرة الى التأثير اليهودى ولو أن الأحوال فى حياة المدنية كانت دون شك أكثر مناسبة لنشأة البحث النظرى فى أمور الدين مما كانت ظروف القبائل الأوغل فى البداوة . ويبدو أن للعرب القدماء قد تقبلوا فكرة اله واحد أعلى ، ولكنهم لم يبحثوا فيه الا قليلا ، فهم لم ينظروا الى الاله الأعلى باعتباره داخلا فى مصالحهم الشخصية التى كانت تتعلق فقط بالآلهة القبلية الصغرى التى كان يتوقع منها أن تنظر بعين العناية الى الشئون القبلية ، وكانت تلام لوما شديداً اذا بدا أنها مهملة فى رعاية مصالح مواليها . ان رجل الصحراء لم يكن يميل الى التفكير الرفيع فى الاله كما ينسب اليه أحياناً ، ولم يكن يبدى أى تبجيل للأعضاء الصغار فى مجمع الآلهة . ولقد صادف النبى أعظم صعوبة فى فرض المحافظة على الصلاة بين العرب ، ولا يظهر أنهم يحرصون عليها كثيراً فى الوقت

الحاضر . أما فى المدينة ، فان النبى اتصل برجال يختلف موقفهم من الدين عن ذلك كثيراً ، وكانوا يعطفون على المبـــادىء التى تعلمهـــا من مصادر تشبه شبهاً كبيراً ما أخذوا عنه من مصادر (١) .

ولقد أضاف النبى من ثم جانباً دنيويا فى المدينة الى العمل الروحى الذى شغل به من قبل . ولم يكن ذلك تغييراً شعورياً للموقف ، وانمـــا كان توخياً لعمل ثانوى بدا انه يعود بأكبر نفع على ما قام به فعـــلا من عمل . وان مفتاح السر فى ذلك لفى السورة المدنية ٤٩ ــ ١٠ : **« انمـا المؤمنون اخوة فاصلحوا بين اخويكم »** . كان ذلك نداء الى عرب الحجاز أن يكفوا عن التنازع ، وأن يتحدوا فى رباط الأخـــوة . وأن مثـل هـــذا الاتحـــاد من جانب الذين كانت عاداتهم ومثلهم ألصـــق بالحـــرب ، فلا يميلون الى فنون السلام ، لابد أن يخلق موقفـا عدائيـا تجـاه الذين ليسوا من هذا المجتمع . فهل كان هذا الموقف العسكرى جزءاً من خطة محمد ؟ ان الجواب على هذا يجب أن يكون بالنفى ، وان المشروعـــات العسكرية للاسلام فى حياته الأولى لم تكن جزءاً من خطته الأصلية ، وان النبى وخلفاءه المباشرين من بعده قد أبدوا موقفاً متردداً متشككـــاً فى هذه المشروعات . وواضح انهم أرغموا على هذا الموقف ارغاما ، وانهم لم يتجهوا اليه الا مع التردد . وكما يقول لا مانص :

« لقد عمل القرآن على توحيد قبائل الحجاز . ونجحت تعاليم محمد فى تكوين جيش أكثر عـــدداً ، وأحســـن تنظيما من أى جيش آخـــر رآه شبه الجزيرة حتى ذلك الوقت . ولم تستطع هذه القوة أن تبقى وقتا دون أن تقوم بعمـل ، أضف الى ذلك أن الاســـلام حين فـــرض على القبائل ، انضوت هذه القبائل تحت لواء الدين الجديـــد ، أو تجمعت ببســـاطة فى دولة المدينة التى كانت فى دور التكوين ــ وقد كـــان تأليف القلوب يرمى الى هذه الغاية ــ وانهى الاسلام كل مظاهر الحياة البدوية، وقرر أن يقضى قضاء مبرما على اقل تقدير على عادة الرزية ( قطع الطريق ) التى كانت متأصلة فى هذا المجتمع ذى الفوضى القبلية . وكان لابد من انتظار رؤية الطوفان ، وهو محجوز مؤقتاً ، يفيض على أقاليم الحدود . فكم اعتمد محمد فى تحقيق غاياته على جهودهم ؟ لقد أصبح من الصعب

---

(١) لعل المؤلف مع حسن الظن به يقصد المصدر السماوى الذى شرع الأديان الثلاثة .

ان يدافع المرء عن هذا الرأى الذى حاز القبول بسهولة عظيمة حتى الآن » . ( لامانص : مهد الاسلام ، روما ١٩١٤ ، ص ١ ، ص ١٧٥ ) .

كان الموقف العسكرى فى غزو مكة نتيجة حتمية لظروف قاهرة . كان المكيون أعداء معتدين ، وارتضوا لأنفسهم موقفاً اضطهاديا ضد الذين قبلوا الدين الجديد . وحين كانت قبيلة قريش التى ينتمى اليها محمد فى دور الصعود كان اعتناقها الاسلام ضرورياً لتقدم الاسلام فى الحجاز ، لأن دفاع قبيلة قوية عن الاسلام كان أمراً جوهريا . وكان محمد نفسه شديد التعلق ببيت الله العتيق فى مكة ، وهو البيت الذى ارتبطت به أسرته بروابط كثيرة . والى جانب ذلك كان محمد يرغب فى أن تتبعه قبيلته ، لأن رسالته كانت اليها أولا . ولو ان المعارضة المكية لم تنهزم ، لما كان الدين الاسلامى أكثر من ديانة محلية فى المدينة ، وحتى على هذا الوضع كان لا بد أن يظل دائما على أهبة الدفاع . ولا شك فى أن الجهاد كنظام انما ينبنى على تقاليد هذه الغزوة ، ولكن مثل هذه الحرب أقرب الى المشروعات اللاحقة لغزو الأمم غير العربية ، وهى المشروعات التى كانت نهاية تطور ما كان النبى نفسه ليتوقعه . وان تحدى هرقل كان نفس الطابع فمع اننا ربما ملنا الى قبول نص الحديث الذى رواه البخارى ، فلا شك فى انه ثمة بعض التحدى . فكان هرقل قد اتم اعادة فتح سوريا منذ وقت قريب ، وقد شملت الأرض التى اكتسبها جزءاً كبيراً من الصحراء السورية التى تشكل وحدة جغرافية مع بلاد العرب ، وكان من بين رعاياه قبائل عربية ذات قرابة تربطها بقبائل الحجاز .

لقد أصبح الاسلام ديناً ذا طابع عسكرى لأنه انتشر بين العرب فى الوقت الذى بدءوا فيه يشتغلون بالتوسع والفتح ، وبدأ هذا الاشتغال قبل أن يتخطى محمد المرحلة الأولى الروحية الخالصة من رسالته . ويبدو ان السبب الوحيد فى أن الجهود العربية الأولى لم تلحقها الجهود الأخرى لحوقا مباشراً ، أن العرب دهشوا لنجاحهم ، فلم يكونوا على استعداد لجنى ثماره . ولقد تكونت جاليات عربية منذ وقت مضى فى الأرض المتنازع عليها حيث تتقابل الامبراطوريتان الفارسية والبيزنطية ، ولكن زحف هذه الجاليات تم تحت ستار السيادة الاسمية لأى من الدولتين الكبيرتين . واستقرت قضاعة — وهى قبيلة من العرب الحميريين — فى سوريا ، واعتنقت المسيحية ، وعهد اليها الامبراطور البيزنطى بالسيطرة العامة على عرب سوريا ( المسعودى حـ ٣ ص ٢١٤ — ٢١٥ ) ، وقد تغلبت قبيلة سليح

على هذه القبيلة ( نفس المرجع ٢١٦ ) ، ثم تغلبت عليها مملكة غسان العربية ، فاعترفت بامبراطور بيزنطة سيداً لها ، على حين أعترفت مملكة الحيرة العربية بسيادة الملك الفارسى . وحين وقعت الاضطهادات على النبى فى مكة فيما بين ٦٠٤ ، ٦١٠ م ، استطاع العرب بقيادة المنذر أن يهزموا كسرى فرويز ملك فارس هزيمة منكرة ، وكان قبل ذلك بسنوات قد قاد حملة موفقة لغزو سوريا ــ الاقليم البيزنطى . وأوضح هذا النصر للعرب أنه بالرغم من المظهر الأخاذ للامبراطورية الفارسية بل والبيزنطية ايضا على ما يظهر ، كانتا موضع طعن ، وان أى جهد صامد ربما وضع ثروتهما بكل يسر تحت تصرف العرب .

ان الغزوات الاسلامية فى القرن السابع الميلادى تشكل نهاية نسق من التوسعات السامية الكبرى التى كان أول ما اشار اليه التاريخ منها هو ذلك الذى انتهى بانشاء الامبراطورية البابلية قبل المسيح بحوالى ٢٢٢٥ عاماً . وكانت القوة الدافعة لكل هذه التوسعات فى يد العرب الذين يمثلون أصل الجنس السامى ، أى السكان الرحل الى حد ما فى المرتفعات القاحلة فى غرب آسيا ، وهم الذين كانوا يميلون دائماً الى نهب سكان الحواضر المستقرين المتمدنين فى وديان الأنهار ، وعلى سفوح التلال .

« ان النطاق الذى يفصل بين الجبل والصحراء وشواطىء الأنهار العظيمة والتلال المنخفضة قريباً من البحر ، كان هو حدود الحضارة ( بالقوة وبالفعل ) فى غرب آسيا . ومن نتيجة هذه الظروف أننا نجد فى غرب آسيا طوال التاريخ تمييزاً قديماً بين الزراع المتحضرين فى السهول والتلال الواطئة وبين البادين فى الجبل والصحراء . ويندر فى الممالك الكبيرة التى نشأت فى هذا الاقليم أن تجدها ذات سلطة وراء حدود المنطقة المزروعة ، أما الجبل والصحراء ، فهما عالم آخر ، لا يستطيع المتحضرون فى أحسن الأحوال أن يطأوه الا بقدم غير راسخة . وان المجاورة القريبة لهذا العالم غير الخاضع بالنسبة لسكان الممالك المستقرين كانت تهديداً مستمراً . فهو اقليم فوضوى يمكن أن تهبط عليهم منه فصائل المخربين عند وجود أى ضعف فى الحاجز الذى يفصل بينهما . أما فى أحسن الأحوال ، فان هذا الاقليم يضايق الحكومة اذ يكون مهربا وأرضا للتعبئة لجميع أعداء النظام القائم .
( بيفان : اسرة السلوقيين جـ ١ ص ٢٢ ) .

والبدو هم الذين ظلوا يفضلون التنقل لأنهم يحتقـرون الزراعة ، ولا يميلون الى الحياة المستقرة ، ولا سيما حياة المـدن . وهم ككـل الأجناس التى فى مثل هذه المرحلة من التطور يجدون متنفسـا متشابها اذ ينشطون فى الحروب القبلية وحمـلات النهب . ونجـدهم منذ بداية فجر التاريخ شديدى الرغبة فى ثروة المجتمعات المستقرة التى فى متناول يدهم ، ويظهرون فى اقدم الوثائق بمظهر عصابات اللصوص . ولقـد تلا الاستقرار فى بعض الأحيان حملات النهب ، وتعلمت القبائل الغازية ثقافة من استقروا بين ظهرانيهم . وان كل الجماعات السامية فيما عدا العرب قد استقرت هذا الاستقرار قبل القرن السـابع الميلادى ، وتتميز كل واحدة من هذه المجموعات عن الأخرى ، كما تتميز كلهـا من الجنس الأصيل بحسب المؤثرات الثقافية التى ترجع الى السكـان الأصليين فى الأرض التى دخلوها . ولقد بقى العنصر العربى نفسه بعيدا عن كل ذلك ، فكان البقية المثالية للظروف البدائية ، ولو أنه لم يخل خلوا مطلقا من رد فعل هذه المؤثرات . وكان الشىء الوحيد الذى يحد من هجمـات القبـائل البدوية على هـذه الأراضى المجـاورة التى هى محـل الطمع هو القـوة العسـكرية من جانب من يحاولون خلق حاجز لحماية المجتمع المستقر فى الأراضى الزراعية . وكان كل توسع عربى يرجع ببساطة الى ضعف القوة التى تحاول أن تحول دونهم ، فلم يكن يرجع الى ضغط الجوع الناتج من فقر بلاد العرب ، ولا الى الحماسة الدينية ..

وكانت الامبراطوريتان اللتان على حدود المنطقة العربية فى القرن الميلادى السابع هما الامبراطورية البيزنطية ، والامبراطورية الفارسية، وكانت كلتاهما فى كل مظاهرها غنية ثابتة الدعائم ، ولكنهما كانتـا فى الحقيقة قد أضعفتهما المؤثرات الخارجية والداخليـة المتشـابهة فى كلتيهما . أما من الخارج ، فقد هزتهما الحروب بقوة خلال القرون ، حيث كانتا تتنازعان السيادة على غرب اسـيا . وتعرضت كلتاهمـا لهجمات خلفية من أعداء بربريين . وأما فى الداخل ، فقد كان لكلتيهما تركيب اجتماعى سيىء للغاية ، ولو أن التفاصيل تختلف فى كل منهما عنها فى الأخرى . ففى الامبراطورية البيزنطية وقع حمل الضرائب الباهظة كله على الطبقات الوسطى Curiales ، وكانت الجيوش مكونة من الغرباء المرتزقة . وفى الأمبراطورية الفارسية عطل النظام الطائفى المتزمت كل تطور طبيعى . وفى كل منهما كنيسة رسمية مشتغلة بالاضطهاد الفعلى ، ومثيرة حفيظة قسم كبير من رعايا الدولة .

ولقد جاء الفتح العربى مفاجئا تماما ، ففى السنوات التى بين ١٤ و ٢١ من الهجرة ( ٦٣٥ — ٦٤١ م ) استطاع العرب أن يتملكوا سوريا والعراق ومصر وفارس ، وهم مدينون للاسلام بالعمل الموحد الذى جعل هذه الفتوح ممكنة ، ولكن المسلمين الأوائل الذين شاركوا النبى أعماله — ولو أنهم كانوا على رأس الجيوش — وقد دفعتهم الجيوش المتوسعة من ورائهم ، وهم مترددون غير معارضين . وقد نظر كثير منهم الى هذا النجاح الكبير بقلق حقيقى جداً . فحين رأى الخليفة الثانى عمر ذلك العدد الكبير من السجناء والأسارى من جلولاء ببلاد الفرس يفيض على بلاد العرب صاح : « اللهم انى أعوذ بك من أولاد سبايا الجلوليات » ( أبو حنيفة الدينورى : الأخبار الطوال ) .

ولقد كان المجتمع الاسلامى فى ذلك الوقت مكونا من ثلاث طبقات :

١ — « المؤمنون الأولون » ، أى الصحابة ، أو أصحاب الرسول والمهتدون الأولون الذين وضعوا الاسلام فى المحل الأول وطمعوا فى أن يؤاخى هذا الدين مؤاخاة حقيقية بين المؤمنين ، سواء أكانوا من العرب أم من غيرهم . وكان لهؤلاء المؤمنين خطرهم على قلة عددهم .

٢ — الجانب العربى المكون ممن اعتنقوا الاسلام حين ظهرت قوة محمد بعد فتح مكة ، وقبلوا القيادة الاسلامية لأن محمدا وخليفتيه الأولين من بعده كانوا فى قوة متزايدة ، ولكن أولئك لم يكونوا حريصين على دين الاسلام . وربما ذهب هؤلاء الى الحرب تحت لواء « أى قائد كفء » حالما يظهر لهم أن الامبراطورية الفارسية والاغريقية ضعيفتان . وكان فى غير صالحهم أن يستتبع اتحادهم تحت لواء أى قائد اعتناق دين جديد . وعلى رأس هؤلاء العرب الدنيويين البيت الأموى من قبيلة قريش ، والشىء الوحيد الذى جعلهم يبقون على عقيدة الاسلام فى نفوسهم أن النبى نفسه كان من قريش ، فكانت هيبة الاسلام معناها هيبة قريش ، التى أصبحت أرستقراطية . ومع أن الأمويين استطاعوا بهذه الطريقة أن يرضوا غرورهم الشخصى — وهو عامل قوى دائما فى النفسية نصف المتمدنة ، حتى لقد استطاعوا أن يصلوا الى قدر كبير من السيطرة على القبائل الأخرى — فان ذلك ساعد حتى على استدامة الغيرة القبلية التى سادت قبل الاسلام ، لأن سيادة قريش كانت تجابه معارضة من منافسين كثيرين . ولقد كان هذا الجانب العربى ولا يزال فى الغالب — غير مبال بالدين .

« ان العربى الأصيل فى الصحراء شاك مادى فى قرارة نفســه ، وسيظل كذلك . وان ذكاءه الشديد الواضح اللماح ان كان ضيقا نوعا فهو يقظ دائما فى ناحيته الخاصة ، فلم يكن محباً للاستطلاع ، ولا مصدقا بالنسبة لغير الماديات والمحسوسات . وان طبيعته التى تصطبغ بحب النفس والاعتماد عليها لم تجد مكانا ولا حاجة لاله ان كان قويا يقى عباده فهو يتطلب محافظة على الشعائر ، وانكارا للنفس » ( براون : تاريخ الأدب الفارسى جـ ١ ص ١٨٩ — ١٩٠ ) .

ولم يكن العربى على استعداد لأن يعترف للغريب المقهور بالأخوة، ولو اعتنق الاسلام . وان فتح البلاد الأجنبية كان يعنى بالنسبة لــه الحصول على ضياع واسعة غنية وعلى نفوذ غير محــدود . وكان المغلوبون فى نظره قطين أرض ، يستعملون كوسيلة لجعـل الأراضى المستوى عليها أكثر انتاجا . وترك للمغلوبين أن يختاروا بين اعتناق الاسلام ودفع الجزية ، ولكن الأمويين لم يشجعوا اعتناق الاســلام ، لاعتبارهم ذلك ضارا ببيت المال ، ولو أن الحجاج بن يوسف القاسى المكروه المتوفى عام ٩٥ أرغم حتى المهتدين الى الاسلام على دفع جزية كانوا معفين منها بحكم الشريعــة .

٣ ــ والطبقة الثالثة مكونة من الموالى ، وهم المســلمون من غير العرب ، ويعتبرون من الناحية النظرية اخوانا للعرب ، وعوملوا هذه المعاملة فعلا من جانب المؤمنين الأولين ، ولكنهم فى نظر العــرب من طراز الأمويين يعتبرون قطينا . وبالنظر الى الانتشار الواسع الاسلام تزايد هؤلاء الموالى تزايدا سريعا ، حتى أصبحوا غالبية عــظمى فى العالم الاسلامى فى القرن الهجرى الثانى .

وكان الخليفتان الأولان من المؤمنين الأولين الذين كانوا أصحــاب النبى فى هجرته من مكة . أما الثالث ــ عثمان ــ فقد كان كذلك من أصحاب النبى ، ولكنه كان ضعيفا ، وكان ينتســب فوق ذلك الى البيت الأموى الذى كان حينئذ يحتل مكان العنصر الأرستقراطى فى مكة . فلما لم يستطع أن يحرر نفسه من المحسوبية ــ وتلك نقيصة من نقائص العرب ــ جعل فتح سوريا ومصر والعراق وفارس غنيمة للطموحين من أهل بيته ، وهكذا أصبح مسئولا عن تحويل الدولة الاسلامية الى الصبغة الدنيوية ولما اغتيل فى عام ٣٥ من الهجرة ، ولى الخلافة من بعده على ابن أبى طالب احد المسلمين الأولين ، وابن عم النبى ، وزوج ابنتــه :

ولكن الانقسامات الداخلية ظهرت عند استيلاء على على مقاليد الخلافة ، فكانت هذه الاضطرابات حقيقة واقعة بأن العرب الدنيويين الذين كانوا تحت امرة معاوية الأموى والى الشام رفضوا الاعتراف بخلافة على ، واعتبروه وثيق الصلة باغتيال عثمان ، أو أنه آوى قتلته على الأقل . وان الخوارج من ناحية اخرى — وقد ادعوا أنهم يمثلون المؤمنين الأولين ، وان كانوا فى الحقيقة عربا من شبه الجزيرة وأمصار العسكر الذين يحسدون الأمويين على قوتهم وثروتهم — قد عضدوا علياً فى مبدأ الأمر ، ولكنهم انقلبوا عليه بعد ذلك ، وكانوا هم المسئولين عن اغتياله فى عام ٤١ من الهجرة .

وعند موت على أصبح معاوية خليفة ، وأسس الدولة الأموية التى حكمت من عام ٤١ الى عام ١٣٢ من الهجرة . وكانت الخلافة الرسمية طوال هذه الفترة عربية أولا ثم اسلامية فى الدرجة الثانية فقط . وهذه الفترة هى العهد الثانى من تاريخ الاسلام ، حيث توارى دين النبى فى الخلف ، واعتبر العربى نفسه غازيا يتسلط على رعيته . ولم يكن ثمة اجبار للرعايا على اعتناق الاسلام فى الحقيقة الا فى عهد عمر الثانى ( ٩٩ — ١٠١ هـ ) ، والا فان اعتناق الاسلام لم يصادف تشجيعا ، وذلك لاعتباره ضاراً بالجزية التى تجبى من غير المسلمين . ولم تكن هناك محاولة لفرض اللغة العربية حتى خلافة عبد الملك ( ٦٥ — ٨٦ هـ ) الذى بدأ بسك عملة عربية ، وكانت الدواوين والأعمال الرسمية تكتب بالاغريقية أو الفارسية أو القبطية ، حسبما تقتضى الظروف المحلية ، ويبدو أن تحويل ذلك الى اللغة العربية كان من اقتراح كتاب غير مسلمين . وحين أصبحت اللغة العربية أداة رسمية فى الشئون العامة كان ذلك سببا فى تعميم استعمالها عند الناس ، تحت دافع الراحة والمنفعة الشخصية . وكانت حتى ذلك الوقت تستعمل من جانب المهتدين الى الاسلام فى الصلاة ، أما الآن فلابد لكل من يتصل عملهم بجمع الضرائب أو اجراء العدالة من أن يتعلموها بدقة . ثم أصبح ذلك فيما بعد أمرا فى غاية الأهمية ، حين أصبحت العربية أداة عامة لتبادل الفكر فى العالم الاسلامى جميعه .

وكان العرب باعتبارهم حكاما لسوريا على صلة بثقافة مكتملة تأثروا بها من طرق مختلفة : من تركيب المجتمع ، الى النظام الاجتماعى فى عمومه ، الى الفنون والصناعات والحياة العقلية . وكان النفوذ الاغريقى وثيق الصلة بهم ، ولكن كان ثمة عنصر فارسى قوى على صلة بهم كذلك . ولما كان الرسميون المحليون فى سوريا قد تمرسوا جميعاً

بالطرق المستخدمة فى الامبراطورية البيزنطيـة ، ظلـوا يعملـون فى وظائفهم ، ولكون سوريا قاعدة للخلافة الأموية وقعت الخلافة تحت النفوذ الاغريقى . ومع كل ذلك نجد النفوذ الفارسى حتى فى أيـام الأمويين قويا جداً فى التنظيم السياسى . لقد كانت الحكومـات فى مصر وسوريا قبل ذلك اقليمية تعتمد على الحـكومة المركزية فى بيزنطـة وتتبعها ، ويأتيها الموظفون من بيزنطة ، ولا سيمـا فى الوظائف العليا ، وكانت الحكومة الفارسية من جهة أخرى متكاملة فى نفسها ، منظمـة تنظيما كاملا فى كل أجزائها ، ومنها السلطة المركزية العليا . وكانت البنية السياسية للدولة الاسلامية ، الى حد ما ذات طابع تجريبى حتى سـقوط الأمويين ، ثم أصبح النفوذ الفارسى بعده غالباً ويظهر أن الحـكام قد تركوا التفاصيل تركا تاما للرسميين الذين تحت امرتهم ، فوفق هؤلاء بين بعض العناصر التى استطاعوا أخذها من الادارة الاقليمية وبين حاجات الدولة .

ان الخلافة فى عهدها الأول قد رأت أن تبقى على نظام الضرائب الذى كان معمولا به فعلا ، كما استخدمت طرق الجباية السـائدة فى تحصيل الجزية ، وهذا هو الجانب الذى أثار السخط على النظام الأموى . وكان العرب يتصرفون كمـا لو كانوا أصـحاب ثروة لا تنفد ، وتلك صـفة الكثيرين ممن يوسرون فجاة بعد عسر ، فكان كل حاكم يشتري ولايته من الدولة ، وأصبح من العادات المألوفة بالنسبة له أن يفرض مبلغا من المال يدفعه للحاكم السابق ، ثم يصبح هو حراً فى جباية ما تمكن جبايته من رعاياه العزل ، ليعد عدته ليوم تنتهى فيه فرص الجباية . وكـانت الظروف السيئة للغاية فى نظام الأمويين المالي احـد الأسباب الرئيسية لسقوطهم . روى المقرى عن أحد شيوخ الامويين أنه قال حـين سئل عن سبب سقوطهم : « انا شـغلنا بلذاتنا عن تفقد ما كان تفقده يلزمنا ، فظلمنا رعيتنا فيئسوا من انصافنـا ، وتمنوا الراحة منا ، وتحومل على اهل خراجنا فتخلوا عنا ، وخربت ضياعنا فخلت بيـوت أموالنـا ، ووثقنا بوزرائنا ، فآثروا مرافقهم على منافعنـا ، وأمضـوا أمـورا دوننا أخفوا علمها عنا ، وتأخر عطاء جندنا ، فزالت طاعتهم لنـا ، واستدعاهم أعادينا فتظافروا معهم على حـربنا ، وطلبنا أعداءنـا فعجزنا عنهم لقلة انصـارنا ، وكان استتـار الأخبار عنـا من أوكد أسباب زوال ملكنـا » ( المسـعودى : مروج الذهب ج ٣ ص ١٥٩ ط . دار الرجاء بمصر ) .

ومن ثم لا يكون من التحامل أن نقول ان العرب فى العصر الأموى لم يتعلموا شيئا من فن الحكومة تقريبـــا ، ولا من عمل الادارة ، وانما وقفوا موقف الفتيان الوارثين المسرفين الذين يتركون التفاصيل لرجال أعمالهم ، ويقنعون بتبديد الايرادات .

أما بالنسبة للقانون المدنى فان الأمور كانت تبدو فى صورة أخرى ، فهذا القانون المدنى مؤسس على التركيب الاجتمـــاعى والاقتصـــادى للمجتمع ، وكان هذا التركيب يختلف فى الأقاليم المفتوحة عما كان سائدا فى بلاد العرب ، حتى ان ذلك قد جذب انتباه العرب اليه بالضرورة أضف الى ذلك أنه لم يوجد فى الاسلام فى عهده الأول حد فاصل واضح بين القانون الشرعى والقانون المدنى ، حتى كان الميراث والعهـــد وما أشبه ذلك من أمور تخضع عند العرب لتوجيه شريعة الله التى أوحاهـــا الى النبى ، ولاجازتها . وهكذا تشتمل السورة الرابعة من القرآن (*) — وهى من أخريات ما نزل بالمدينة — على عبارات تتصل بتشريـــع الولايـــة والميراث والنكاح ، وما يتصل بذلك من موضـــوعات ، طبقـــا للظـــروف الاجتماعية السائدة فى المدينة . ولكن العربى الفاتح فى الأقاليم الاغريقية والفارسية اضطر الى علاج أمور أكثر تعقدا لم يتكلم عنها الشرع الموحى به ، وان اشتمل على ما يمس الموضوع ، حتى انه لا يمكن علاجه مع قطع النظر عن الوحى . ولقد بدا من المستحيل أن نصرف النظر عن تعاليم الوحى ، وان نضع فى مكانها تشريعـــا أجنبيا ، ومع أن ذلك قد حدث فى الامبراطورية العثمانية الحديثة الا أنه لم يقع دون احتياجات كثيرة صارخة . أما فى القرن الأول فما كان يمكن السكوت على ذلك ، لأن كل فريق كاره كان يستخدم ذلك لتفتيت الدولة الاسلامية التى لم يجمعها معا الا هيبة ما تركه النبى . وربما ملنا الى افتراض أن الأمويين ما كانوا ليترددوا فى محاولة هذه التجربة ، ولكنها كانت خطرة جداً . وكان الحل الوحيد فيما عدا هذا أن يتوسعوا فى القانون السماوى ، حتى يشمل مطالب جديدة . وقد حدث هذا فى العصر الأموى باضافة عـــدد ضخم من الأحاديث المصطنعة التى تروى ما قال النبى وفعل فى ظروف لم تخطر له ابدا .. وليس من الضرورى عند وصف هذه الأحاديث بالصنعة أن ندعى أنها اخترعت اختراعا ، ولو أن الكثير منها كان كذلـــك ، حتى ليبدو منه دافع واضح هو الزيادة فى امتيازات الفئة الحـــاكمة وحقوقها أو تأكيد التفوق القبلى لقريش ، وهلم جـــرا . ولكنهـــا فى أغلب الأحيان مصطنعة بمعنى أنها صنعة قانونية تصحح — وهى على حق — خطأ القانون القائم للوصول الى العدالة . وحين عرضت ظروف جديدة جادة تامة كان يثار السؤال الآتى : « ما الذى كان يمكن أن يفعله

(★) المقصود سورة ( النساء ) .

النبى فى هذه الحالة ؟ . ان أصحاب النبى الأولين الذين نشأوا فى نفس البيئة التى نشأ فيها ، والذين كانوا على ثقة من أن نظرتهم كانت فى جوهرها من نظرته لم يكونوا يترددون فى تقرير ما كان يمكن أن يفعله أو يقوله ، وكانت مقالتهم يقينية الصواب تقريبا (١) ولكنهم وضعوا نص مقالتهم — أو وضعت عنهم من بعدهم — كما لو كان ذلك هو ما فعله النبى فعلا أو قاله . وحين طرأت مسائل جديدة فى الأجيال اللاحقة بعد ذلك لم تكن هناك صعوبة فى قبول افتراض أن النبى كان سيرضى الحل المعقول العادل الذى اقترحه المشرعون الرومانيون . وحدث فى النهاية أن اشتملت الشريعة الاسلامية على جزء كبير من القانون المدنى الرومانى ( انظر القانون المدنى والتجارى التونسى لسانتيلانا . ط . تونس ١٨٩٩ ) . ولسنا نفترض أن حكام العرب وقضاتهم قد درسوا القانون الرومانى ، ولكنهم قبلوا أحكامه كما وجدوها فى سوريا ومصر فقط ، وهكذا تعلموا مبادئه العامة من استخدامه فى المحاكم المدنية التى كانت موجودة . وتوجد فى أماكن كثيرة مادة يمكن الرجوع بها الى مصادر زرادشتية أو يهودية أو بوذية ، ولو أن هذه المادة خاصة بالشعائر والغيبيات ، ويظهر منها كيف تشرب الاسلام عناصر كان على اتصال بها . ولقد كان القانون الرومانى هو المصدر الرئيسى فيما يختص بالحاجات الفعلية للقانون المدنى ، وتستوعب هذه الحاجات جزءاً كبيراً من السنة ( بتشديد مع ضم السين وتشديد مع فتح النون ) .

ولم يبدأ المسلمون خلق دراسة علمية للفقه حتى نهاية العصر الأموى ، كما لم ينظروا بالعين الفاحصة فى الأحاديث ، وينظموها الا فى ذلك العهد . أما الفقه فقد كانت له فى البداية مدرستان . احداهما سورية ، والأخرى فارسية . فأما المدرسة السورية فقد وضعت فقهها بزعامة الأوزاعى المتوفى عام ١٥٧ هـ ، وكانت تعاليمها تسود فى أنحاء العالم الاسلامى التى كانت تحت الحكم الرومانى . وأما المدرسة الفارسية ، فان أصلها يرجع الى أبى حنيفة المتوفى عام ١٥٠ هـ . ولقد فرض فقه أبى حنيفة تلميذه أبو يوسف القاضى المتوفى عام ١٨٢ هـ . وهو كبير قضاة هارون الرشيد ، حين انتقل مقر الحكم الى العراق على يد العباسيين ، ولهذا الفقه مزايا لا نهاية لهـا اذا قيس بالمدرسة

---

(١) المثل هذا الاستحسان يعتبر اصطناعا للحديث ؟ ان الأحاديث النبوية قد نشأ منها ان خاص لتمحيصها واستبعاد الموضوع منها . والعقد الأموى قريب الى عهد الرسالة ، حتى ليصعب أن نتصور قبول العلماء فيه لحديث موضوع . ولكن المستشرقين يفترون ما وسعهم الافتراء للطعن فى الاسلام .

السورية - وأصبح هذا هو الفقه الرسمى لقصور العباسيين ، ولا يزال يسود فى وسط آسيا وشمال الهند ، وحيثما تغلب العنصر التركى ، على حين انقرض الفقه السورى . ان فقه أبى حنيفة ليمثل تنقيحا جديا معتدلا للطرق المستعملة فعلا باعتبارها توسيعا للقانون الاسلامى ، ليشمل حاجات المدنية المعقدة المتقدمة . ان الفقهاء فى العصر الأموى كانوا يلحقون بالقانون الاسلامى أى خطأ يشاعون تحت اسم « الرأى» الذى كان يقصد به تطبيق حكم جاء ممن تمرس بظروف القانون الرومانى ليميز ما هو عادل ومعقول . ولم يلحق أى معنى سيىء فى هذا العهد المتقدم بفهم فكرة الرأى التى تنبنى على النظرية القائلة ان الذكى يستطيع بما له من حذق أن يدرك الصواب والعدل فى أية مسألة ؛ وهكذا يدعى أن ثمة مقياسا موضوعيا للصواب والخطأ يستطاع ادراكه بالبحث الفلسفى ، وتلك نظرية يبدو منها نفوذ الأفكار الاغريقية التى يشتمل عليها القانون المدنى (١) . ولكن العصر العباسى شهد رد فعل سلفى يميل الى الحد من حرية استعمال الرأى ، ويبدو هذا الحد المذكور عند أبى حنيفة . ففى فقه أبى حنيفة نجد الاهتمام بكل نص ايجابى فى القرآن يمكن أن ينطبق على القانون المدنى ، ولم يستشهد بالحديث الا الى حد محدود . أما القياس فقد استخدمه الى حد أبعد كثيرا ، وكان معناه عنده أن تقاس الظروف الجديدة على سوابقها التى انطبق عليها القرآن . وكذلك استخدم ما سماه « الاستحسان » ، ومعناه ما يبدو فيه العدل والصواب ، ولو خالف النتيجة التى يمكن استنتاجها من القانون السماوى . فلم يقل باستعمال ما يمكن أن يسمى « رأيا » الا فى هذه الحالة الأخيرة فقط . وهذا الاستعمال محصور حصراً دقيقاً فى توخى المسلك الضرورى لتوقى الظلم الواضح . وان فقه أبى حنيفة بالصورة التى عبرنا عنه بها هنا أوسع وأسهل وأقرب الى العقل من أية نظرة فى الفقه الاسلامى . ولكن من الخطأ أن نفترض أنه لا يزال أسهل وأقرب الى العقل ، لأن « المستحسن » قد تحجر على مر الزمن فى صورة سوابق ؛ فأصبح مذهب أبى حنيفة يعبر عن هذه القرارات الثابتة التى وصل اليها الاسلام الأول فى القرون الوسطى دون مرونة ، ويشبه ذلك النظرة الانجليزية الى العدالة . فان هذه النظرة فى القديم كانت تبدو منها الأصول الفلسفية للعدالة حيث تصحح أخطاء القانون

---

(١) يمكن بهذه الطريقة أن يدعى المدعون أثرا اغريقيا فى كل شىء فى الحياة الفكرية لغير الاغريق ولقد كان على العرب والمسلمين أن ينبذوا الاجتهاد فى أمور دينهم ودنياهم حتى لا يرميهم المستشرقون بعد ذلك بالتأثر بالاغريق .

العام . ولكن يظهر من التطبيق الحديث أن هذه الأصول قد تحجرت فى صورة سوابق لها ، حين التطبيق ، نفس التزمت والشكلية اللذين نلحظهما فى القانون العام نفسه . ويبدو فى الاستحسان كما فهم فى أول الأمر اثر القانون الرومانى ، والفلسفة الاغريقية ، وقد نظر كل منهما فى وجود مقياس موضوعى للصواب والخطأ يمكن الوصول اليه بالبحث . وقد مالت تعاليم الرواقيين التى تسود فى القانون الرومانى الى أن تنظر الى هذا الكشف باعتباره واقعا من طريق الحذق . وربما ترددنا فى اقتراح أن الاستحسان ينبنى بالضرورة على أساس هلينى ، وذلك لعدم وجود قرائن أخرى تعضدنا فى ذلك ، ولكننا حين نوازن بين آراء أبى حنيفة وبين تعاليم واصل بن عطاء المتوفى عام ١٣١ هـ والذى كان معاصرا له لا نملك الا أن ننـدفع الى استنتاج أن نفس الآثار تظهر عند كليهما ، وأنها عند واصل مشتقة من الفلسفة الاغريقية . ولا مبرر لنا فى افتراض أن أبا حنيفة قد قرأ شيئا لفلاسفة الاغريق أو القانون الرومانى ، ولكنه عاش فى زمن بدأت فيه المبادىء العامة المستنبطة من هذه المنابع تتغلغل فى الفكر الاسلامى ، ولو أن تعاليمه تميل فى الحقيقة الى أن تحد وتحدد تطبيق المبادىء العامة طبقا لنظام خاص . لقد قال المسلمون الأوائل ان الخير والشر يتوقفان على مشيئة الله فقط ، فهو الذى يأمر وينهى كما يشاء ، وكان ذلك أثراً من آثار الفلسفة الاغريقية التى قالت ان هذه التفريقات ليست تعسفية « ولكنها ترجع الى اختلاف طبيعى يوجد فى الطبيعة بين الخير والشر ، وان الله عادل من حيث تنطبق مشيئته على هذا المقياس

وثمة مدارس فقهية اربع فى الاسلام السلفى تبدو فيها خلافات فى علاج مسائل الشريعة ، ومن غير المعقول أن توصف هذه احيانا بأنها فرق ، لأنها ليست كذلك ، فآراؤها المختلفة يعترف لها جميعا بأنها سنية . فأما أتباع أبى حنيفة فهم أكثر اتباع هذه المدارس عددا ، وأما الثلاث الأخريات فهى الى حد ما رجعية اذا قورنت بمدرسة أبى حنيفة . فلقد كان مالك بن انس المتوفى عام ١٧٩ هـ — هو معاصر لأبى حنيفة — يكره الأخذ بفكرة الاستحسان ، ومن ثم الأخذ بالرأى ، فأحل فى محل ذلك ما سماه « الاستصلاح » ، فلم يترك القياس الا حيث كانت نتائجه المنطقية ضارة بالمجتمع . ويبدو أن هذا التفريق تصحيح لفظى اكثر منه تغييراً ماديـاً ، ولكن الدافع الخفى واضح ، ويدل على رد فعل سلفى . ولقد منح اهتماما كبيرا للحديث وأضاف اليه مبدأ « الاجماع » الذى يقصد به فى فقه الاستعمال العام فى المدينة . وكان موقف مالك صائبا من الناحية النظرية ، لأن الدولة الاسلامية قد

تكونت فى المدينة ، ولا يمكن لشيء أن يعطى فكرة واضحة عن سياسة النبى واصحابه مثل ما تعطى العادات المحلية فى المدينة الأم ٠ ونظر مالك نظرة جدية الى الحديث فى نفس الوقت ، حقا ان الدراسة النقدية العلمية للحديث تبدأ بكتابه المعروف بـ « الموطأ » ٠ وينتشر أتباع مالك اليوم فى صعيد مصر وفى شمال أفريقية غربى مصر . أما الحجة الثالث — وهو الشافعى المتوفى عام ٢٠٤ هـ — فهو يقف موقفا وسطا بين أبى حنيفة ومالك ، فيفسر الاجماع بأنه الاستعمال العام فى الاسلام لا فى المدينة وحدها . وأما الحبر الرابع أحمد بن حنبل المتوفى عام ٢٤١ هـ — فيتخذ موقفاً رجعيا خالصا ، فيعود الى لزوم القرآن والحديث لزوما تاما . وكانت له أهمية كبيرة بين أهل السنة ، ولا سيما فى بغداد ، ولكنه لم يبق له أتباع الآن الا فى أجزاء بعيدة من بلاد العرب فحسب .

أما فى مجال الفنون والصناعات ، فان خير الدلائل تأتينا من طراز البناء والهندسة ٠ ولم يكن للعرب مهارة فى هاتين الناحيتين ، وكانوا يعرفون العجز فى أنفسهم فى هذا المجال ٠ لقد كانت المساجد الأولى رقعا من الأرض مسورة بحائط بسيط ، ولكن نوعا آخر من المساجد قد ظهر فى حكم الخليفة الأموى الأول معاوية الذى استعمل فى بناء مسجد الكوفة بنائين من الفرس غير المسلمين ، فبنوه على طراز المبانى الذى كان يستخدم فعلا فى عهد ملوك الساسانيين ٠ وظل المربع المسور موجودا فى هذا المسجد ، ولكن الشكل الرباعى قد أحيط ببائكة فى صورة بهو ذى أعمدة يبلغ ارتفاع كل منها ثلاثين ذراعا ، وهى من كتل الحجر الموصل بعضها ببعض بواسطة خطاطيف الحديد ونضائد الصلب ، فأصبح الشكل الرباعى المحوط ببائكة ، هو الصورة العامة للمسجد الجامع ، وظل كذلك الى أيام الترك ، حين حلت محله الأبنية التى على مثال الكنيسة البيزنطية ذات القباب . وكانت القبة تستعمل قديماً لتغطى ضريحا فقط ، فكانت تقف منعزلة ، أو ملحقة بمسجد ٠

واستغل الخليفة معاوية نفسه قوالب وملاطا فى الترميمات التى أجراها بمكة ، واستقدم لها صناعا من الفرس ، ليقوموا بهذا الترميم ولقد وجد الخليفة الأموى الخامس عام ١٢٤ هـ ( ٧٠٠ م ) من الضرورى أن يصلح ما سببه السيل من تلف بمكة ، واستعمل فى هذا الأمر بناء مسيحيا من سوريا .

وفى عهد الخليفة الوليد الذى تلاه أعيد بناء المسجد القديم بالفسطاط ، وهو المعروف بجامع عمرو ، وكان البناء يحيى بن حنظلة الذى يظن أنه كان فارسيا .

كان المسجد الأصلى رقعة مسورة وحسب ، وكان لمسجد ابن طولون ( ٢٨٣ هـ ) وهو ثانى مساجد القاهرة قدما بناء غير مسلم كذلك ، هو ابن كاتب الفرغانى المسيحى .

ولقد اعتمد المسلمون فى البناء والزخرفة — لا فى عهدهم الأول فقط ، بل فى أيام العباسيين أيضا — على البنائين والمهندسين والصناع من الاغريق والفرس ، ومن القبط بدرجة أقل ٠ أما فى اسبانيا فى القرن الثانى الهجرى ( الثامن الميلادى ) ، فنجد الامبراطور البيزنطى يبعث بأحد صناع الفسيفساء ومعه ٣٢٠ قنطاراً من المكعبات المستعملة فى صناعتها ، وذلك لتزيين جامع قرطبة الكبير ٠

وللفن الاسلامى كله من حيث الأصل بداية بيزنطية ، ولكن تقاليد الفن البيزنطى قد تغيرت فيه تغيرا عربيا فى اتجاهها بمرورها خلال الوسط الفارسى ، وهذا الوسط يعطى لونه لكل عمل تم بعد العهد الأموى ٠ ولا نجد أثرا مباشرا للفن البيزنطى الا فى الغرب فقط — فى اسبانيا ، ثم الى درجة أقل فى شمال افريقيا فى ازمنة متأخرة ٠ ولكن الفن الفارسى فى تطوره فى آخر العهد الساسانى كان بنفسه مشتقا من أمثلة بيزنطية ، وبصفة رئيسية من أمثلة وصناع جاء بهم كسرى الأول حوالى ٥٢٨ م ٠ ولكن بعض المؤثرات الهندسية تظهر ، حتى فى تلك المرحلة المتقدمة فى الفن الفارسى والبيزنطى الشرقى ، كما يبدو مثلا فى استعمال العقد الذى على صورة السنبك فى آسيا الغربية، فى كنيسة دانا على الفرات حوالى ٥٤٠ م ٠ ولكن العقد الذى على صورة السنبك كما فى الهند كان فيما قبل الاسلام زخرفيا خالصا ، ولم يكن يستعمل فى تركيب البناء .

وهكذا يبدو أن العمل الحقيقى للاسلام فى الفن والبناء هو الربط بين الأجزاء المختلفة فى العالم الاسلامى فى حياة مشتركة ، حتى أن سوريا وفارس والعراق وشمال افريقيا واسبانيا قد اشتركت فى نفس المؤثرات التى كانت فى النهاية اغريقية ، أو اغريقية فارسية ، على حين دخل العنصر الهندى الثانوى الأهمية من طريق الفرس . ولقد حل الفن البيزنطى محل الاطرزة المحلية فى مصر قبل انتشار

الاسلام ، وكذلك كانت الحال فى فارس أيضا . ويمكن القول على أكثر تقدير ان الاسلام قد خلق أسلوبا بيزنطى المظهر ، مدينا بخصائصه المميزة لما فى الفنانين الفرس من قصور ، ولكنه أحيانا يصل الى مستوى أفضل باستقدام صناع من بيزنطة . ويصدق مثل هذه النتائج تماماً فى تاريخ الفنون الخزفية ، وفى تزيين المخطوطات ، ولو أن القرآن قد منع تصوير صور الحيوان ، فروعى ذلك بدقة فى بعض الأوساط ، ولقى أقل مراعاة فى فارس واسبانيا ، فسبب ذلك اهتماما أعظم اتجه الى صور النباتات فى الزخرفة ، والى الأنماط الهندسية .

أما فى حقل العلم والفلسفة ، حيث نجد وفرة فى القرائن فى العصر العباسى ، فلا نجد مادة كثيرة فى العصر الأموى . ونحن نعلم أن المدرسة الطبية فى الاسكندرية قد ظلت مزدهرة ، ونقرأ عن مسيحى يسمى أيجر (١) امتاز فى دراسته لكتب هرمس الحجة الغامض الذى كان أكبر سبب فى تحويل العلم المصرى الى طريق السحر . ويقال لنا انه كان يطلبه شاب رومانى اسمه ماريانوس ، وأصبح تلميذه ، واعتكف عند موت أستاذه فى دير قرب بيت المقدس . ويقال ان الأمير خالد ابن يزيد الأموى المتوفى عام ٨٥ هـ ( ٧٠٤ م ) أصبح تلميذ ماريانوس ، ودرس على يديه الكيمياء والطب والفلك . ولقد ألف ثلاث رسائل روى فى احداها محادثاته مع ماريانوس ، وتروى الأخرى الطريقة التى تعلم بها الكيمياء ، وتوضح الثالثة الرموز الخفية التى استخدمها معلموه . ولقد تحولت الدراسات الطبية والعلمية الى بلاد الفرس قبل ذلك بزمن طويل ، ولكن الاسكندرية احتفظت بسمعتها باعتبارها مركزا رئيسيا لمثل هذا العمل طوال العصر الأموى .

وبدأ أثر الفكر الهلينى يظهر فى نهاية العصر الأموى فى صورة نقد للأفكار المقبولة فى علم التوحيد الاسلامى . وليس لدينا هنا — كما لم يكن لدينا فى كلامنا عن الفقه — مبرر لأن نفترض أن المسلمين فى هذه المرحلة كانوا على علم مباشر بالمادة الاغريقية ، ولكن الاختلاط بمن ظلوا زمنا طويلا تحت المؤثرات الهلينية كان سببا فى حصول المسلمين على الأفكار العامة ، ولا سيما من طريق الاختلاط بالمسيحيين الذين أثرت عندهم الدراسات النفسية والميتافيزيقية والمنطق تأثيرا عظيما فى اللاهوت ، بحكم طبيعة موضوعات المناقشة فى المنازعات الآريوسية والنسطورية

---

(١) فى الأصل adfar .

واليعقوبية التى عنيت بالمسائل النفسية والميتافيزيقية فقط . ان الأفكار التى كان المسلمون على صلة بها قد سببت صعوبات فى علم التوحيد عندهم ، ولو أن هذه الأفكار قد صيغت صياغة جزئية فى صورة نظريات دينية تشكلت فى مجتمع يجهل الفلسفة تماما . ولقد قابل بعض المؤمنين السلفيين هذه المسائل مقابلة سلبية ، فرفضوا بكل بساطة ان يعترفوا بأن ثمة صعوبة أو مسألة تستحق النظر : وقالوا ان العقل لا يمكن أن يحيط فهما بما أنزل الله ، وكان من البدعة عندهم أن تجادل الوحى أو تدافع عنه ، ولكن آخرين أحسوا بضغط المسائل المعروضة ، ولكنهم حاولوا ، وهم مؤمنون بما يقول القرآن ، أن يعبروا بعبارات تتطابق مع مبادىء الفلسفة .

وكانت المسائل المعروضة تمس :

١ — تنزيل كلام الله .

٢— مسألة الاختيار .

١ — ويتحدث الرسول عن الوحى باعتباره قد نزل من عند الله ، ويشير الى أم الكتاب التى يبدو أن المقصود بها المصدر غير المعروف الذى تشتق منه الكلمات الموحى بها . وربما كان ذلك يشير الى الفكرة التى عبرت عنها « الكلمة » (١) ، وأن النبى فى هذا كان متأثراً بالنظريات المسيحية واليهودية التى تلون أصلها باللون الأفلاطونى ، ولكن من المحتمل أنه لم تكن له نظرية واضحة فيما يتصل بأم الكتاب . ولقد ظهرت فى وقت متقدم فكرة تقول ان القرآن قد وجد منذ الأزل ، وان لم يكن فى صورة تعبير بالكلمات ، بل ان جوهره ومعناه قديمان باعتباره جزءا من حكمة الله ، ولو أنه وضع فى كلمات فى حدود الزمان أو أوحى به الى الرسول ، وهو ما يقول به الآن أهل السنة ، ويبنونه على القرآن ( ٨٠ — ١٥ ) أنه كان مكتوبا « بأيدى سفرة كرام بررة » ، وقد فهم ذلك على أنه قد كتب من املاء الله على مخلوقات روحانية فى الجنة ، ثم أنزل على النبى بعد ذلك .

---

(١) قارن المؤلف الكلمة فى مكان آخر بالعقل الفعال عند فلاسفة المسلمين وهو مصدر الفيوضات فى الخلق . ولسنا نجد شبها كبيرا بين الكلمة بهذا المعنى وبين أم الكتاب .

وليس من الضرورى أن يكون ذلك معنى الآية ، اذ يمكن أن يفهم منها الاشارة الى الوحى السابق الذى توجه الى اليهود والمسيحيين ، والذى اعتبره الرسول صادقا ، ولكنه لحقه التبديل فيما بعد ، حتى ان القرآن ببساطة هو الكتاب المبين للحق القدسي الذي لم يكن التعبير عنه كاملا فى الوحى السابق . وفى العهد الأموى ؛ حين كان المذهب السلفى المتزمت فى دور التكوين فى أوساط لا تعطفه على الخليفة الرسمى ، ظهر من يقول ان الكلام المعبر به عن القرآن قديم قدم الله ، ولم تشتمل حدود الزمان الا على كتابته . ويبدو من المحتمل أن نظرية « قدم الكلمة » متأثرة بالعقيدة المسيحية فى « الكلمة » Lagos . ويمكن الرجوع بها مبدئيا الى تعاليم القديس يوحنا الدمشقى المتوفى عام ١٦٠ هـ ( ٧٧٦ م ) والذى كان وزيرا لأحد الأمويين ، وهو اما : يزيد الثانى ، أو هشام ، وكذا تعاليم تلميذه تيودور أبى قارا المتوفى عام ٢١٧ هـ ( ٨٣٢ م ) الذى يعبر عن العلاقة بين الكلمة المسيحية وبين الأب الأزلى بعبارات تشبه عن قرب ما يستعمل فى علم التوحيد الاسلامى لتدل على العلاقة بين القرآن أو الكلام المنزل وبين الله ( انظر فون كريمر : ص ٧ ــ ٩ ) . ونحن نعلم من المؤلفات الموجودة لهذين الكاتبين المسيحيين أن المجادلات الدينية بين المسلمين لم تكن بأية حال نادرة فى تلك الأيام .

أما المعتزلة الذين كان واصل بن عطاء المتوفى عام ١٣١ هـ يعتبر عموما مؤسس مذهبهم ، فقد كانوا فئة ذات ميول عقلية . وقد عارضوا القول بقدم القرآن ، ودعوى أنه لم يخلق ، لأن النتائج التى تستنبط من ذلك بدت فى نظرهم كأنها تقر بأشخاص متميزة تطابق الأقانيم التى فى الثالوث المسيحى . وتأثروا فى هذه الآراء بالشكل الذى عبر به القديس يوحنا الدمشقى عن مذهب الثالوث ، وبما أنه قيل ان هناك صفة هى الحكمة يتصف بها الله لم تكن شيئا من خلقه ، ولكنها قديمة قدمه ، وان هذه الحكمة يمكن أن تفهم بأنها ليست عين الذات ، ولكنها صفة لها . رأينا المعتزلة يجادلون بأن ذلك شىء قديم مع الله ؛ ولكنه ليس هو . وهكذا كان القرآن القديم شخصا ثانيا فى الألوهية ، ولم يصبح الله واحدا وحدانية مطلقة . وان المردار المعتزلى ، وهو شهير بزهده ، أعلن اتهامه للقائلين بقدم القرآن بأنهم مشركون . ولقد سمى المعتزلة أنفسهم أهل التوحيد والعدل ويدل أول جزءى التسمية على ، أنهم الوحيدون الذين يدافعون دفاعا ثابتا عن الوحدة الالهية .

٢ ــ أما بالنسبة للاختيار وعدمه ، فان القرآن صريح فى دعوى ان الله قدير على كل شىء عليم بكل شىء ، اى ان كل الأشياء معلومة له ومحكومة به ، وهكذا نجد انه لا بد أن تدخل فى ذلك أعمال العبادة ، والثواب والعقاب اللذان يترتبان عليها : « **ما أصاب من مصيبة فى الأرض ولا فى أنفسكم الا فى كتاب من قبل ان نبرأها** » ( القرآن ٥٧ ــ ٢٢ ) . « **وكل شىء أحصيناه فى امام مبين** » ( القرآن ٣٦ ) « **ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول منى لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين** » ( القرآن ٣٢ ــ ١٣ ) . ومع هذا يظهر من الدعوة الى السلوك الخلقى أن ثمة شيئا من المسئولية التى تدل على وجود الحرية للانسان . ولا شك أن عدم تمشى الالتزام والمسئولية الخلقية من جهة ، مع القوة غير المحدودة من جانب الله من جهة أخرى ، لم يكن واضحا فى ذهن النبى ، ولكن فى نهاية العصر الأموى وصل الأمر الى نتيجته المنطقية . فلقد رأينا القدرية من جهة يدافعون عن الاختيار ، ويظهر هذا المذهب لأول مرة فى آراء معبد الجهنى المتوفى عام ٨٠ هـ ، والذى يقال انه كان تلميذا لسنبويه الفارسى ، والذى كان يعلم فى دمشق . وقليل ما نعرفه عن القدريين الأولين ، ولكن يقال ان سنبويه قد حكم عليه عبد الملك بالاعدام ، وان الخليفة يزيد الثانى ( ١٠٢ ــ ١٠٦ هـ ) كان يميل الى أفكارهم . وفى الجهة الأخرى كان الجبرية الذين قالوا بالجبر ، والذين يرجع مذهبهم الى جهم بن صفوان الفارسى المتوفى حوالى عام ١٣٠ هـ . ولا أساس للجدل فيما اذا كان الاختيار أو الجبر يرجع الى المعتقدات الفارسية فيما قبل الاسلام : وواضح أن الاستنباط المنطقى فى مذاهب التوحيد فى أى من هذين الاتجاهين قد تم على أيدى الفرس ، لأنهم كانوا أصحاب علم التوحيد فى أوائل الاسلام . ولابد من الرد بأن التطور الكامل للجبر لم يوصل اليه الا بعد مضى قرن كامل من ظهور الاسلام ، وان المعبر الأول عن فلسفته قد أعدم باعتباره ملحدا .

وللقدريين الأولين أصل فارسى ، ولكن معارضة الجبرية قادها واصل بن عطاء الذى يبدو من آرائه الأثر التحليلى للفلسفة الهلينية اذ يعمل فى علم التوحيد الاسلامى . لقد كان واصل تلميذا للحسن بن أبى الحسن القدرى المتوفى عام ١١٠ هـ ، ولكنه اعتزل أستاذه . وتذكر الرواية هذا الاعتزال باعتباره السبب فى تسميته هو وأتباعه « بالمعتزلة » . وقد فعل ذلك لما رأى من نسبة الجور الى الله فى توزيع الثواب والعقاب . ان تفاصيل النقاش ثانوية الأهمية ، ولكن المهم أن المعتزلة ادعوا أنهم « أهل التوحيد والعدل » . ويبدو أنهم رأوا فى

العدل أن الله قد توخى مقياسا موضوعيا للعمل العادل الصائب ، حتى أنه لا يستطيع أن ينظر اليه باعتباره قائما بعمل تعسفي لا يتوخى العدل ٠ وتلك فكرة مستعارة من الفلسفة الهلينية ، لأن الفلسفة الاسلامية الأولى تقول ان الله يفعل ما يشاء ، وان مقياس الصواب والخطأ يتوقف على مشيئته فحسب ٠

ونحن نرى العرب خلال العصر الأموى جميعه ، وهم حكام العالم الاسلامي ، على صلة بمن كانوا في الحقيقة ذوى ثقافة أتم من ثقافة حكامهم ، ولو أنهم كانوا يعاملون بازدراء متغطرس باعتبارهم قطينا حقراء . وبالرغم من موقف العرب المتعالي كان ثمة تبادل عظيم للفكر ، وبدأ المجتمع الاسلامي في اساغة المؤثرات الهلينية في اتجاهات مختلفة وهكذا بدأ قانون الشريعة وعلم التوحيد الاسلاميان ينفعلان بالفكر الاغريقي (١) ٠ كان هذا العهد ، على اية حال ، عهد التأثير غير المباشر ، فلا دلالة هناك الا في الحالات القليلة في دراسة علم الطبيعة والطب على أن المعلمين والطلبة المسلمين قد تعلموا المادة الاغريقية مباشرة ، بل كانوا فقط على اتصال بمن كانوا يعرفون أعمال الفلاسفة والمشرعين الاغريق . وكان هذا العهد عهد الحيوية الدائمة الى حد ما ؛ فقد ظهرت فيه لغة جديدة ، ودين جديد ، فكانت العناصر المختلفة التي تتكون منها الخلافة تتمثلها ٠ ولقد كانت هذه العناصر تمتزج معا في حياة مشتركة في ذلك الوقت . ومهما كانت الخلافات الدنيوية والسياسية عظيمة في عهد متأخر فقد بقي المسلمون زمنا طويلا – ولا يزالون في الحاضر الى حد كبير – يهتمون بالحياة المشتركة ، بمعنى ان ثمة تفاهما متبادلا بين الطوائف المختلفة ٠ وهكذا كان في طوق النفوذ الثقافي أو الديني أن يسري بسرعة من أحد الطرفين الى الآخر . وقد فعل الفرض الديني الذي هو الحج الى مكة فعله في خلق هذه الشركة في الحياة ، وفي ايجاد الاختلاط بين الجهات المختلفة ٠ ولم ينتج عن هذا الفهم تعاطف او صداقة دائما ، وخضعت الحركات المختلفة في انتقالها من جهة الى أخرى لتعديل كبير أثناء هذا الانتقال . ولكن القوة الدافعة وراء الحركة في بلاد الفرس لا بد أنها كانت واضحة في اسبانيا الاسلامية ، ولو انها كانت مكروهة كثيرا هناك . وان اية حركة في اقليم من الأقاليم لابد أن تتصل في اغلب الأحوال بالأقاليم الأخرى

---

(١) ان الناظر في كتاب مثل « للفرق بين الفرق » للبغدادي ليرى أن المسلمين نبذوا كل فرقة جانبت العقيدة السلفية ؛ ومن ثم لا يمكن الحكم على آراء الزيغ بأنها اسلامية محسوبة على الاسلام ٠

جميعا طال الزمن أو قصر . وليس ثمة انقسام فى الاسلام يشبه الانقسام الذى يمنع رجل الدين الانجليزى من أن يفهم ويقدر حركة تقوم فى الكنيسة القبطية أو الصربية : وتتبنى الحياة المشتركة فى الاسلام غالبا على استخدام اللغة العربية وسيلة للحياة اليومية ، أو على الأقل للصلاة والدراسة · ولقد كانت لذلك آثاره البعيدة قبل أن تدخل العناصر التركية والهندية التى لم تصبح من الناطقين بالعربية فى الحقيقة أبدا · وكان ذلك هو السبب الذى جعل المجتمع الذى يتكلم العربية فى الاسلام وسطا صالحا لنقل الثقافة · وكان العصر الأموى من معالم الزمان ، ففيه تكونت هذه الحياة المشتركة ، ووجد بوجودها شعور ضرورى بالمرارة يختص بالانقسامات الطائفية والسياسية التى تظهر حين تتصل العناصر المتشعبة بعضها ببعض ·

## الفصـــل الثــالث

# مجىء العباسـيين

لقد كان حكم الأمويين فترة ظلم طغيانى من جانب الحـكام العـرب على رعاياهم من غير العرب ، وبخاصة على الموالى ، وهم الذين اعتنقوا الاسلام من أبناء الأقاليم المفتوحة . ولم يكن هؤلاء يعاملون معامـلة المساوين للعرب كما تقرر مبادىء الاسلام ، ولكنهم كانوا يعـاملون معاملة القطين . ولم يكن ذلك يرجع بأية صورة الى الاضطهاد الدينى لأن الذين وقع الظلم عليهم كانوا من معتنقى الاسلام . ولم يكن ذلك يرجع الى تنافر عنصرى ، كالذى كان بين الساميين والآريين ، كما لم يكن مرد ذلك الى أى شىء يصدق عليه أنه شعور وطنى من جانب الفرس أو بقية الشعوب المغلوبة ، ولكنه لم يكن الا نوعـا من الاحسـاس الطبقى الذى يعود الى احتقار العرب للمغلوبين ، وكراهية المغلوبين لسادتهم المتغطرسين ، وهى كراهية زاد فيها اشمئزاز الموالى من سوء الحكم ، وجهل العرب بتقاليد المدنية . وثمة أسباب أخرى أعانت على زيادة الاحساس بالكراهية ، ولا سيما من جانب الفرس ، وكان من بين هذه الأسباب شعور نصف دينى حتى بين الذين تحولوا الى الاسلام، لقد كان من عادة الفرس فى القديم أن ينظروا الى كل ملك من ملوك الساسانيين ( وهم من سلالة أسرة الأبطـال الأسـطوريين القـدماء « كايانى » الذين كونوا مجتمعا مستقرا فى بلاد الفـرس ) باعتبـاره « باغ » ، وذلك لقب لا يفهم منه معنى « الـه » فهما تامـا ، وانمـا يفهم حلول الاله ، حيث تتوارث الروح المقدسة عن طريق التناسـخ بين الحكـام المتعاقبين ، وهكذا نسبوا للمـلك قـوى اعجـازية ، وعبدوه باعتباره مقام حضرة الهية ، ولم ينته بالفتح الاسـلامى حـكم الساسـانيين وحسـب ، وانمـا انقرضت الأسرة كذلك . وقـد بقى الكثيرون من الفرس على أفكارهم القديمة ، برغم اعتناقهم الاسلام ، فكانوا على استعداد لعبادة الخليفة كما عبدوا ملوكهم من قبـل ، ولكنهم لم يرحبوا بنظرية الخـلافة التى لم تجعل الخليفـة أكثر من شيخ قبيلة منتخب بطريقة ديمقراطية على نحو ما كان فى قبـائل الصحراء ، وقد بدا ذلك فى نظرهم كأنه رجـوع الى البربرية البدائية . ولقد دلتنا

تجربتنا الخاصة فى تناول أمور الشعوب الشرقية على أن الأفكار التى من هذا النوع تشتمل على الكثير مما يجب أن يؤخذ مأخذ الجد . وان من كانوا من رعايا الامبراطورية الرومانية لم يكن لهم بالطبع أي ميل الى تأليه حكامهم ، الا بعض الذين دخلوا فى حوزة الامبراطورية حديثا من العناصر الشرقية ، على احتمال .

اما من كانوا تحت الحكم الفارسى ، فقد كانوا شديدى الرغبة فى اتباع أمير متأله . وظهر هذا فى عام ١٤١ — ١٤٢ من الهجرة فى صورة محاولة لتأليه الخليفة من جانب فرقة غالية من أصل فارسى تسمى الراوندية ، ثارت حين رفض الخليفة أن يعامل معاملة الاله ، والقى بقادتهم فى السجن . وقد رأى أتباع هذه الفرقة وكثير من بنى وطنهم أن الخليفة لا يكون حاكما شرعيا اذا رفض أن يعامل معاملة الاله . ومنذ القرن الثانى الهجرى الى وقتنا الحاضر لم ينقطع سيل ادعياء النبوة الذين ادعوا أنهم آلهة ، أو الزعماء الناجحين الذين ألههم اتباعهم . وظهر آخر هؤلاء فى الحركة البابية ( ١٨٤٤ — ١٨٥٢ م ) ، ولو أن عقيدة تجدد الحلول أو حضور الروح المقدسة فى امامهم لا تبدو بنفس القوة فى البابية المعاصرة فى هذه البلاد وفى أمريكا على الأقل .

وتبدو أوضح صورة لهذه الأفكار فى الحركة الفارسية فى جوهرها والمعروفة باسم الشيعة . وينقسم الشيعة إلى قسمين ، يرى كل منهما أن الأنبياء المتعاقبين محصورون فى ذرية على ابن عم النبى وزوج ابنته ، وهو الوحيد الذى أعطى له حق الامامة أو الزعامة المقدس . ويختلف القسمان على معنى هذه الامامة ، فيرى أحدهما أن عليا وذريته لهم سلطة الهية ، والأئمة فقط هم الحكام الشرعيون فى الاسلام ، وهم هداته المعصومون ، ومن هذا القسم المعتدل من تسمى الشيعة المراكشيون (١) ومن حول صنعاء من جنوب بلاد العرب . ويدعى القسم الآخر أن شخص الامام هو محل الروح الالهية ، ويؤكدون احيانا أن النبى محمدا ما كان له — الا بالخداع — أن يتدخل ويمثل

---

(١) المراكشيون ادارسة ومالكية .

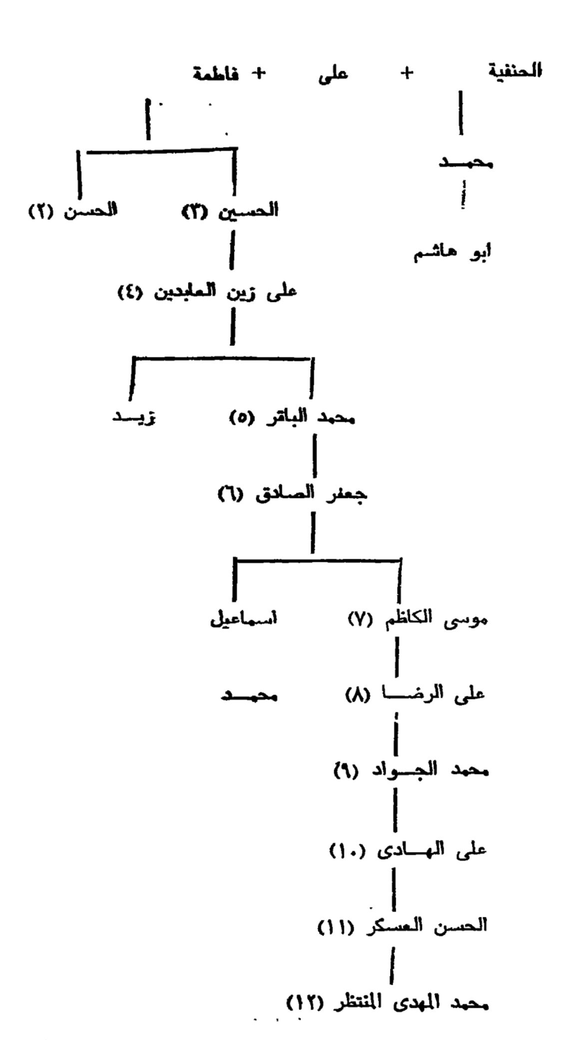
عمل الناطق الرسمى باسم الامام المعصوم على ، ومن هؤلاء أصحاب المذهب الرسمى للدولة الفارسية (١) ، وينتشرون غربا فى العراق وشرقا فى الهند · وأشهر معتقدات الشيعة أن الأئمة اثنا عشر أولهم على ، وآخرهم محمد المهدى المنتظر الذى تولى عند موت أبيه الامام الحادى عشر الحسن العسكرى علم ٢٦٠ هـ ( ٨٧٣ م ) . ولقد اختفى محمد المنتظر فجاة بعد توليته فى سامراء التى كانت عاصمة العباسيين فيما بين ٢٢٢ و ٢٧٩ هـ ، ويقال ان مسجد سامراء قد بنى على قبو تحت الأرض هو الذى اختفى فيه محمد ، وهو الذى سيظهر منه مرة اخرى ليعود الى حكمه حين يأتى الوقت المناسب ، وان المكان الذى سيبعث منه لاحدى البقاع المقدسة التى يزورها حجاج الشيعة · ويحكم الشاهات والأمراء فيما بين المؤمنين بالنيابة عن الامام المختفى . ولقد حدث اختفاء محمد المنتظر بعد أكثر من قرن من سقوط الدولة الأموية ، ولكننا قدمنا الكلام عنه لنظهر الاتجاه العام لأفكار الشيعة التى سادت حتى فى أيام الأمويين ، ولا سيما فى شمال بلاد الفرس ، وكانت سببا قويا فى اثارة الثورة ضد الحكم الأموى الدنيوى .

ولقد علق الناس فى ذلك الوقت اهمية غريبة على التاريخ . فقد بلغ سخط الموالى غايته قرب نهاية القرن الأول الهجرى ، وقد شاع فى ذلك الوقت اعتقاد أن نهاية القرن ستشهد نهاية الظروف السائدة ويشبه ذلك ما كان الناس يتوقعون عند حلول نهاية الألف الأولى الميلادية من اشراق عالم جديد · بلغ السخط حينئذ غايته ، ولا سيما اذا استعنا بهذا الجدول الذى يصور نسب العلويين ·

ويمكن لنا أن نفهم دعاوى العلويين التى كانت أقوى سبب فى سقوط الأمويين ، والتى ادت بطريق غير مباشر الى استحضار العنصر الفارسى الذى تم نقل الثقافة الهلينية اكثر ما تم على يديه ، اذا استعنا بهذا الجدول الذى يصور نسب العلويين ·

---

(١) المذهب الرسمى للدولة الايرانية هو مذهب الامامية ؛ ولا يدعى هذه الدعوة ·



الحنفية + على + فاطمة
محمد
ابو هاشم
الحسين (٣)
الحسن (٢)
على زين العابدين (٤)
محمد الباقر (٥)
زيد
جعفر الصادق (٦)
موسى الكاظم (٧)
اسماعيل
على الرضا (٨)
محمد
محمد الجواد (٩)
على الهادى (١٠)
الحسن العسكر (١١)
محمد المهدى المنتظر (١٢)

كان لعلى زوجتان ، أولاهما : الحنفيـة التى رزق منهـا محمداً ، والثانية فاطمة ابنة النبى محمد ، وقد جاء له منهـا ولدان : الحسـن والحسين • ويعتقد المتشيعون لعلى أن عليـا كان ينبغى أن يخلف النبى بما له من حق الهى ، واعتبروا الخلفاء الثلاثة الأوائل مغتصبين للخلافة. ولقد بدأ الموالى الساخطون منذ عهد عثمان الخليفة الثالث ينظرون الى على باعتباره بطلا لهم ، أما هو فقد أيد حقهم فى الأخوة الاسلامية بما له من روح الاسلام الأول الحقيقية . ويظهر أكثر التعبيـرات تطرفـا عن هذه الشركة من تعاليم عبد الله بن سبأ ، وهو يهودى اعتنق الاسلام واعلن حق على الالهى فى الخلافة منذ عام ٣٢ من الهجرة . ولا يظهر أن عليا نفسه قد أعلن رأيه بهذا الوضوح ، ولكنـه كان بالتأكيـد يعتبر نفسه قد لحقه ضرر بهذا الاستبعـاد من الخلافة • ولقد تولى على عام ٣٥ ، فأعلن ابن سبأ أنه لم يكن خليفة بحقه الالهى وحسب ، وانما حلت فيه روح الهية من النبى حتى ارتفع الى مستوى فوق الطبيعى . ورفض على نفسه هذه النظرية ، وحين استشهد عام ٤٠ من الهجرة أعلن عبد الله بن سبأ أن روحه الشهيدة قد ارتفعت الى السـماء ، وأنها ستهبط فى الوقت المناسب مرة أخرى الى الأرض : ان روحه فى السحاب، وان صوته ليسمع فى الرعد ، وان عصاه لهى البرق .

أما الجانب الأموى تحت زعامة معاوية فلم يخضع لعلى أبداً ، ولو أنهم لم ينكروا شرعية ولايته • ويموت على أصبح معـاوية الخليفـة الخامس ، ولكن كان عليه أن يواجه دعاوى الحسن بن على . وتصالح الحسن ومعاوية ، ثم توفى الحسن عام ٤٩ هـ مسموما على ما يـروى الرواة • أما الابن الآخر ــ الحسين ــ فقد حاول أن يصـل الى مطالبـه بالقوة ، ولكنه مات ميتة محزنة عند كربلاء • وبعـد موت الحسـين اعترف بعض الشيعة بمحمد ، ابن على من زوجته الحنفية ، اماما رابعاً للشيعة ، وفى الحق انه تبرأ من هؤلاء الأنصار ، ولكن ذلك بالنسبة لهم كان أحد التفصيلات التى لم يلقوا اليها بالا . وكان هؤلاء الأنصار يعرفون باسم الكيسانية ، ويرجـع منشأ فرقتهم الى كيسـان ، وهو عتيق لعلى ، كون فرقة للأخذ بثار الحسن والحسـين • وحين توفى محمد عام ٨١ من الهجرة انقسم اتباعه الى قسمين ، أحدهما : يعترف بحقيقة موته ، ويروى الآخرون أنه اختفى ليظهر مرة أخرى فى الوقت المناسب . ان فكرة اختفاء الامام موروثة من النظريات الدينية الفارسية القديمة ، وتظهر فى فترات متقطعة من تاريخ الشيعـة . وأهم ما فى الأمـر أن الفريقين من الكيسـانية ظلا طوال العصر الأموى يرفضـان باصرار

الاعتراف بالخليفة الرسمى الا باعتباره مغتصباً ، وينتظران اليوم الذى يستطيعان فيه أن يثأرا لاستشهاد على وابنيه ٠

ولا حاجة بنا الى التأنى عند أسرة الحسن وسلالته ، فقد ورد ذكرهم فى ثورات العلويين بالمدينة ٠ وبعد احباط احدى هذه الثورات عام ١٦٩ هـ بعد سقوط الأمويين بوقت طويل ، هرب ادريس حفيد الحسن الى المغرب الأقصى ، واسس هنالك دولة شيعية معتدلة فى مراكش ، وهكذا يعتبر ما يأتى من تاريخ هذه الأسرة من شئون المغرب .

ويرى معظم الشيعة أن الذى خلف الحسين هو ابنه على زين العابدين . ولم يكن الحسين كما لم يكن الحسن ابنا لعلى وحسب ، وانما كان كذلك ابناً لفاطمة بنت النبى ٠ وللحسين بعد ذلك وراثة اخرى برهنت فى النهاية على أنها أكثر أهمية من بنوته لعلى أو فاطمة ؛ فالشائع انه تزوج ابنة آخر ملوك الفرس « أم الأئمة » ، وهذا الزواج التقليدى بأميرة فارسية — وأدلته التاريخية مشكوك فيها — يعتبر فى نظر شيعة الفرس أهم عامل من عوامل الامامة ، ولو أن هذا لا يتصل بأية صورة بدين الاسلام ٠ وان اعطاء أهمية كبيرة كهذه لمثل هذا الاعتبار ؛ ليوضح لنا الى أى حد يمكن اعتبار الشيعة فى الحقيقة شيئاً غريباً غير اسلامى ٠ وكان لعلى زين العابدين ابنان ، أحدهما : زيد ، وثانيهما: محمد الباقر. وكان زيد تلميذاً لواصل بن عطاء، وعلى صلة بحركته الاعتزالية ، ويعتبر غالباً من أهل النظر . حقاً ان فرقة الشيعة كما سنرى الآن وفى كثير من الأحوال قد اختلطت كثيراً بالتفكير الحر ، ويبدو منها فى كثير من الأحوال تمسك بالفلسفة الاغريقية ؛ ويظهر أن الروح الموحية بالنسبة لها كانت عداوتها لجمهور المسلمين ، واستعدادها للتحالف مع أى شىء يمكن أن يتجه منه العيب الى مذهب الجماعة ٠ وكان لزيد طائفة من الأتباع الذين كانت لهم قوة فى شمالى بلاد الفرس بقيت لهم حيناً من الدهر ، ولا يزال فرع هذه الطائفة باقيا فى جنوب بلاد العرب ، وهم لا يزالون يتهمون بالميل الى النظر العقلى . ولقد اعتبر معظم الشيعة محمداً الباقر اماما خامساً وجعفرا الصادق اماماً سادسا ، وكان الأخير من المتحمسين من أتباع « المعرفة الحديثة » ، ويقصد بهذا الفلسفة الهلينية ، ويعتبر بصورة عامة مؤسساً ، أو على الأقل شارحا لما يعرف باسم آراء الباطنية ، أى تفسير القرآن تفسيرا رمزيا لا يصير معنى الوحى به هو المعنى الحرفى للنص ، ولكنه معنى باطنى ٠ ومن هذا المعنى الباطنى يمكن دائما أن

ترى اثرا قويا من اثار الفلسفة الهلينية • ولا يمكن شرح المعنى الحقيقى للقرآن الا بالنسبة للامام المعصوم ، اما بالنسبة لغيره ، فان القــرآن يظل مختوما . ويبدو أن جعفراً كان أول من ادعى من العلويين أنـــه كان محلا لحلول الالوهية ، ومعلما ملهماً ، اذ أن أسلافه لم يذهبو الى اكثر من السكوت على ادعاء اتباعهم ذلك لهم ، وكثيرا ما رفضوا هذه الادعـــاءات .

وتوفى ابو هاشم مسموما على ما جرى به الاعتقـاد ، على يدى الخليفة سليمان عام ٩٨ من الهجرة ، وقد تنازل عن حقوقه لمحمد بن على ابن عبد الله بن عباس احد الهاشميين الذين كان منهم النبى وعلى ، وهم البيت المنافس للبيت الأموى . ولقد ادعى ابو هاشم أن الامامة كانت له ، وانه يستطيع أن يهبها لمن يشاء ، وتلك نظرة الى الامامة لم يقبلهـا المتزمتون من الشيعة الذين يهتمون بالصفة الشرعية . ولكن لا يبـدو أن اتباع ابى هاشم كانوا من الغلاة ، على الرغم من اصلهم الكيسانى • وولى عمر الثانى الخلافة عام ٩٩ من الهجرة ، فكان الأموى الوحـيد الذى ابدى عطفا على العلويين ، والغى لعنــة على على المنابر وكانت جزءاً من الطقوس العلنية فى مسجد دمشق منذ أيام معاوية ، وكان يمثل نوعا من النزاهة الشخصية التى لم تعهد فى خليفة أموى من قبله . ولم يستطع حكمه القصير الذى بقى ثلاث سنين أن يقضى على شرور الطغيان وفساد الحكم ، وخلفه حكام آخرون اكثر شبها بالنوع القديم •

ومثل وفد من الشيعة بين يدى محمد بن على الهاشمى فيما حول الأيام التى توفى فيها عمر بن عبد العزيز ، وكان محمد هذا رجلا شهيرا بالتقوى ، واستخلفه ابو هاشم بن محمد بن الحنفية رئيساً لقسم هام من أقسام الشيعة ، وحلف الوفد على تأييده فى محاولته الوصول الى الخلافة « لعل الله أن يحيى بك العدل ويميت بك الجور » (١) . وقد أجاب محمد بأن هذا اليوم يوم تحقيق الآمال والمطالب لأن قرنا من الزمان قد ولى •

ان أنصار أسرة محمد بن الحنفية الذين انتقل ولاؤهم الى محمد بن على كانوا فى غاية الأهمية ، لا لكثرة عددهم ، بل لجودة تنظيمهم . فقد أنشأوا نظاما للدعاة الذين يترحلون تحت ستار التجـــارة ، ويسرون بتعاليمهم فى المحادثات الخاصة ، وفى اثناء المخالطة العادية ، ثم أصبحت هذه الطريقة معمولا بها فى كل الدعايات الاسلاميــة التبشريرية • وبموت أبى هاشم وبتركته وجد محمد بن على فى خدمته هذا العمل التبشيرى

(١) الدينورى : الاخبار الطوال •

المنظم جداً ، وكان المبعوثون على ثقة تامة من أن قبول محمد لعروض الوفد الشيعي يعني أنه أصبح البطل المدافع عن دعاواهم . أما الشيعة الحسينية الأكثر تزمتا فلم يعترفوا بمطالب محمد بن الحنفية وخلفائه ، ولكنهم عضدوا جهود محمد بن على ، لظنهم انه كان يدافع عن الشيعة.

ان الدعوة لمحمد بن على يشار اليها احيانا بأنها عباسية ، لأنه كان سليلا للعباس أحد ابناء عبد المطلب الثلاثة (١) ، وهو من ثم أخ لأبى طالب أبى الامام على ، ولعبد الله جد (٢) النبى محمد . ولقد ادعى الدعاة فى ذلك الوقت ، على أية حال ، انهم يؤيدون الهاشميين ، وهو لفظ غامض ربما قصد غموضه . وقد شرح فيما بعد بأنه يدل على البيت الهاشمى الذى كان البيت القرشى المنافس الذى عارض الأمويين ، وهو الذى ينتمى اليه النبى وعلى والعباس . ولكن معناه فى نظر الكثيرين من الشيعة كان قاصرا على اتباع أبى هاشم حفيد الحنفية .

وتوفى محمد بن على عام ١٢٦ هـ ، وترك أولاداً ثلاثة هم : ابراهيم وابو العباس وأبو جعفر ، فكان اول هؤلاء يعتبر خليفة له . واشتهر فى ذلك الوقت أبو مسلم الذى كان واليا على خراسان عام ١٢٦ من الهجرة . وليس واضحا ما اذا كان أبو مسلم هذا من العرب أو من أهل العراق الوطنيين ( انظر المسعودى : مروج الذهب جـ ٣ ص ١٦٩ ط . دار الرجاء ) . حقا ان دعوى قد ادعيت انه كان سليلا لجاندارز أحد ملوك فرس القدماء ، وكانت خراسان فى ذلك الوقت أكثر الأقاليم بغضا للأمويين ، فنشط دعاة الهاشميين فيها أكبر نشاط . ونجحوا أكبر نجاح . والقى أبو مسلم بنفسه فى معترك هذا العمل بكل قلبه ، وبدأ فى تكوين جيش مجهز بلغ بعد قليل مائتى ألف ، ووصل الخبر والنذير الى الخليفة مروان الثانى ، ولكنه تجاهل ذلك . حقا أن بلاط دمشق لم يعر ذلك أى اهتمام حتى عام ١٣٠ من الهجرة ، وبعد ذلك رفع أبو مسلم رايته السوداء معلنا بها الثورة ضد الأمويين الذين كانوا يتخذون اللون الأبيض ، وكل ما فعله الخليفة حينئذ أنه قبض على ابراهيم بن محمد بن على وقتله ، وهرب الابنان الآخران الى الكوفة، حيث آواهما الشيعة وأخفوهما . وان الابن الثانى : أبا العباس الذى يعرف فى التاريخ باسم السفاح قد اعترف به قائدا للهاشميين .

---

(١) هم ليسوا ثلاثة : اذ هم العباس وأبو طالب وأبو لهب وعبد الله وحمزة .

(٢) يقصد أبا النبى صلى الله عليه وسلم .

وكان نصر أبى مسلم سريعا وتامسا ، وسقطت الأسرة الأموية ١٣٢ هـ ، وقضى قضاء جزئيا على افرادها ، وأصبح السفاح أول خلفاء العباسيين الذين أخذوا هذه التسمية من جدهم العباس بن عبد المطلب .

وحالما جلس الخليفة أبو العباس على العرش جعل همه الأول أن يوطد دعائم الدولة بالقضاء على كل من يمكن أن يكون خصما لها . وكانت مقدرته التى أظهرها فى اتمام ذلك هى السبب فى تسميته بالسفاح · وأول ما فعله انه طارد من استطاع أن يجدهم من بقية الأسرة الأموية وذبحهم ، وهرب عبد الرحمن أحد هؤلاء فذهب الى افريقية حيث حاول أن يجمع لنفسه طائفة من الأتباع دون جدوى ، فعبر البحر الى اسبانيا ، حيث انشأ لنفسه دولة فى عام ١٣٨ هـ ، فحكم هو وابناؤه من بعده حتى عام ٤٢٢ هـ · وقد ادعى هؤلاء الأمويون الأسبان انهم الحكام الشرعيون ، ولكنهم لم يدعوا أبدا ما ادعاه العلويون من القدسية .

أما أبو مسلم الذى بذل غاية جهده فى انشاء الدولة العباسية (١)، فقد أثار غيرة الخليفة ، وربما كان ذلك لسبب وجيه ، لأنه وجد أن السفاح لم يكد يرتقى العرش حتى أهمل الشيعة الذين أعانوه على رقيه ، وهكذا قتل أبو مسلم فى السنة الأولى من الحكم العباسى (٢) .

وكان سقوط الأمويين نهاية طغيان الأقلية العربية كما كانت حينئذ ، وأصبح الرجحان لكفة الفرس مدة قرن كامل ( ١٣٢ ــ ٢٣٢ هـ ) ، فأعيد تنظيم الحكومة على النمط الفارسى ، وكان انشاء منصب الوزير ، وجعله رأس الهيئة التنفيذية اثرا من آثار النفوذ الفارسى · وربما كان هذا اللقب هو نفس اللقب الفارسى القديم (Vi-chir) أى المراقب ( انظر درمستاتر : دراسات ايرانية جـ ١ ص ٥٨ الملاحظة الثالثة ) · وكان الوزير الأكبر قبل هذا يسمى كاتباً أو مشيرا ، ولم يكن أكثر من أحد خدم الخليفة ، ويعمل فى ضبط الرسائل ، أو فى النصح حين تتطلب المناسبة . وفى عام ١٣٥ من الهجرة بدأت الأسرة الفارسية النبيلة ــ أسرة البرامكة ــ تمد الدولة بالوزراء ، فضبط هؤلاء سياسة الخلافة

---

(١) فى الأصل : الأموية ·

(٢) « وكان قتله فى شعبان سنة ست وثلاثين ومائة ، وفيها كانت بيعة المنصور ، وهزيمة عبد الله بن على » ( المسعودى · مروج الذهب جـ ٢ ص ٢١٩ ط · دار الرجاء ) ·

حتي عام ١٨٩ هـ . ومنذ أيام المنصور ( ١٣٦ - ١٥٨ هـ ) بدأ الفرس فى تدعيم غلبتهم ، ونشأت طائفة تعرف بالشعوبية ( أى المضادين للعرب ) ممن رأو أن المسلمين الغرباء لم يكونوا مساوين للعرب وحسب ، بل ان العرب كانوا أمة نصف همجية ، وانهم أدنى من غيرهم من جميع النواحى ،وانهم اقل من الفرس والسريسان والقبط . وانتجت هذه الطائفة كثيرا من الأدب الذى أثار الجدل ، لما فيه من المطاعن ضد العرب ، ولما يبدو فيه من ازدراء هؤلاء المحدثى النعمة وكزاهيتهم . وكان فخر العرب قائما بأنسابهم ، فاهتموا اهتماما كبيرا بحفظ هذه الأنساب خلال القرن الذى سبق ظهور الاسلام على الأقل . ويما أنهم لم يبدءوا - الا فى ذلك الوقت فى حصر نسب الآباء ، كان الكثير من هذه الأنساب خرافيا صرفا حين يتصل بالأسلاف الذين كانوا قبل الاسلام . وكان العرب فى الحقيقة شعبا محدث النعمة لم يخرج الا منذ قليل من غمار البربرية ( انظر لامانص : مهد الاسلام ص ١١٧ ) .
أما الفرس وهم لم يكونوا اقل عناية بحفظ الأنساب ، لأن نظامهم الطبقى جعلهم يهتمون كثيرا بها ، فكانوا يفخرون بأنساب اكثر صحة ، واوغل فى القدم . وسواء أكان الأمر متعلقا بالأدب او بالعلم أو بالفقه الاسلامى أو بعلم التوحيد او حتى بدراسة النحو العربى دراسة علمية. فقد تفوق الفرس تفوقا سريعا على العرب ، حتى اننا لابد أن نحترس دائما ، فنشير الى الفلسفة العربية ، والعلم العربى ، وهلم جرا فى تاريخ الثقافة الاسلامية ، لا الى فلسفة العرب وعلم العرب الخ ، ونذكر أنه بالرغم من أنها عبر عنها باللغة العربية - وهى الأداة العامة فى العالم الاسلامى - لم تكن من عمل العرب الا فى حالات قليلة جدا ، وأن الفلاسفة والعلماء والمؤرخين والنحاة والمتكلمين والفقهاء الذين كتبوا باللغة العربية . وان سقوط الأمويين ، واحلال الفرس محل العرب كان بدءاً للعهد الذهبى للأدب العربى والبحث العربى . فالأدب القديم الذى كتب بيد العرب حين لم يكونوا متأثرين بمؤثرات أجنبية يتكون كله من شعر من انشاء الشعراء المنقطعين للشعر ، والذين يتغنون بحياة الصحراء وحربها ، ويبكون على الأطلال ، ويفخرون بالقبيلة ، ويهجون العدو ، ويعتبر هذا نوعاً خاصا ، وقد بلغ مستوى عاليا من السمو فى هذا الاتجاه . وهذا الشعر العربى القديم يعجبنا من جهات كثيرة : فهو يصب مشاهد الصحراء - وهى رائعة - ويسرى فيه تيار تحتى من الحزن الذى يعتبر صدى للصحراء ، وله جانب انفعالى حقيقى شديد الاقناع ، وله فى نفس الوقت حدود فى مجال موضوعاته التى تعنيه ، ولا شك فى أن الدراسة الدقيقة لهذا الشعر العربى القديم تمهيد ضرورى لتذوق الصور الأدبية العربية الأخرى ، ومفرداتها ،

وتراكيبها ، وقد اتجهت عناية كبيرة فى السنوات الأخيرة الى هذه الناحية . وهذا الشعر العربى القديم الذى يظهر فيه أنه نتاج البيئة العربية — ولكنه ربما تأثر فى الجاهلية ببعض الاتصالات الخارجية غير المحددة — ينتهى بعد سقوط الدولة الأموية بقليل ، الا فى أسبانيا ، حيث بقى تحت ظل المنفيين الهاربين من بنى أمية . ولكن هذا النوع من الشعر فى الحقيقة خارج عن مجال بحثنا الحاضر ، الا أن نقول ان راوية فارسيا هو حماد بن سابور الراوية المتوفى حوالى ١٥٦ — ١٥٩ هـ هو الذى جمع ونشر القصائد العربية السبع القديمة المعروفة بالمعلقات، فبدأ بذلك ما يمكن أن يسمى المستوى الكلاسيكى للشعر القديم والمفردات القديمة . فلما استولى العباسيون على مقاليد الخلافة ، انتهت قيادة العرب العقلية للمجتمع الاسلامى ، وانتقلت القيادة الى أيدى الفرس .

## الفصـــل الرابـع

# المترجمـــون

كانت أولى الدلالات وأهمها على التكيف الجديد فى الفكر الاسلامى فى الانتاج الغزير للترجمات العربية من مؤلفات تتناول الفلسفة والمواد العلمية . وكان من نتيجة ذلك أن استحوذ العالم الذى يتكلم العربية بعد سقوط الأمويين بثمانين عاما على ترجمات لمعظم مؤلفـات أرسطو ، وشراح الأفلاطونية المحدثة ، وبعض اعمال أفلاطون ، ومعظم مؤلفـات جالينوس ، واجزاء من مؤلفـات اخـرى فى الطب ومن شروحهـا ، ثم من مؤلفات علمية اغريقية ، ومؤلفات هندية وفارسية مختلفـة. وقوام هذا العهد من النشاط فى الترجمة مرحلتان : تبـدأ أولاهما من استيلاء العباسيين على الخلافة الى خلافة المأمون ( ١٣٢ ــ ١٩٨ هـ ) ، حيث قام مترجمون مستقلون بقدر كبير من الترجمـة ، ومعظمهم من المسيحيين واليهود والمهتدين الذى دخلوا الاسلام من الديانات الأخرى غير الاسلامية . أما الأخرى ففى حكم المأمون وخلفائه المبـاشرين ، حيث تركز عمل الترجمة فى مدرسة أسست حديثاً فى بغـداد ، وبذل جهد دائب لجعل المادة الضرورية للبحث الفلسفى والعلمى فى متناول الطالب الذى يتكلم العربية .

وترتبط الترجمة فى أول عهودها بعبد الله بن المقفع ، وهو فارسى زرادشتى اعتنق الاسلام على يد أخ لمحمد بن على أبى السفاح ، وأصبح أميناً لسره . وفى أثناء اعتماده على حماية مولاه خاطر بهجاء أعيان العرب ، ولا سيما سفيان أمير البصرة الذى اعتاد ابن المقفع أن يحييه باشارة وقحة تطعن فى طهر أمه . وقد يبدو أن العرب الأصـلاء الذين ولوا الولايات تحت حكم العباسيين الأوائل كان لابد لهم من التغاضى عن مثل هذه الاهانات من تطينهم السابقين . وبعد ثورة فاشلة قام بها أحد أعمام الخليفة ، طلب هذا الى ابن المقفـع أن يعـد رسـالة أمان ترسل الى الخليفة المنصور الذى ولى الخلافة بعد أخيه السفاح ، ليضع عليها خاتمه . ولكنه كتب الرسالة بصورة أغضبت الخليفة ، اذ تقول فيما تقول : « ومتى غدر أمير المؤمنين بعمه عبد الله بن على ، فنساؤه

طوالق . ودوابه حبس ، وعبيده أحرار ، والمسلمون فى حل من بيعته » ، ولقد سأل الخليفة عمن كتب هذه الرسالة ، فلما علم به طلب الى سفيان أن يقتله ، ولسرور أمير البصرة من تمكنه أن يرضى حقده قتل ابن المقفع شر قتلة ، مع اختلاف الروايات فى تفصيل ذلك ، فى عام ١٤٢ أو ١٤٣ من الهجرة .

ومع أن ابن المقفع كان يتبع تعاليم الاسلام كان ينظر اليه دائما باعتباره زنديقا . وهذا لفظ ربما كان يقصد به « المجوسى » ، ولكن الكتاب العرب كانوا يتوسعون فى دلالته ، حتى يشملوا به معتنق أية ديانة من الديانات الفارسية ، حين يتبع فى الظاهر تعاليم الاسلام ، ولكنه يبقى على دينه فى السر ، أو قد يستعملونه تعبيراً عن العيب ليدلوا به على الملحد من أى نوع . وان الكلمة نفسها لتأتى من الكلمة الفارسية Siddiq أو مريد ، وهو لقب يتخذه أى تابع من أتباع الطائفة المجوسية ، وهو يدل على أن الملقب به له قدرة على معرفة الباطن . وقد جاء عن هذه الفكرة ما يرى بين الشيعة من اخفاء معتقداتهم الحقيقية عن العامة ، والظهور بمظهر الاسلام السلفى ويرى المسعودى أن الكثير من الزندقات قد جاء بعد نشر ما كتبه مانى وابن ديصان ومرقيون ، وقد ترجمه من الفارسية والبهلوية الى العربية ابن المقفع وآخرون . ولقد وضعت الترجمات فى عهد المنصور — وبأمر منه — من الاغريقية والسريانية والفارسية ، وكانت الكتب الفارسية والسريانية نفسها ترجمات من الاغريقية أو السنسكريتية . وخير ما نعرفه لابن المقفع ترجمة كليلة ودمنة أو « أساطير بيدبا » من الفارسية القديمة ، وكانت هذه نفسها ترجمة من السنسكريتية ، وتعتبر ترجمة ابن المقفع الى العربية نموذجا من نماذج النثر العربى . ولقد ضاع الأصل الفارسى ، ولكن الترجمة السريانية التى وضعت منها على يد « بود » الداعية النسطورى حوالى عام ٥٧٠ م لا تزال موجودة وقد نشرت على يدى « بيكل » « وبنفى » عام ١٨٧٦ م . ولقد ضاع الأصل السنسكريتى كذلك فى صورته الأولى على ما يظهر ، ولكننا نجد مادته فى كتابين سنسكريتيين فى صورة مطولة جداً : والكتاب الأول Pantachantra وهو يشتمل على قصص ترد تحت أرقام ٥ ، ٧ ، ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ١٧ من نسخة دى ساسى العربية . والثانى Mahabharata وهو يشتمل على الفصول ١١ ، ١٢ ، ١٣ . وواضح أن النسخة السريانية التى وضعها « بود » وهى ترجمة فارسية من الأصل ، تعتبر خير ما يمثل الصورة القديمة للنص . أما فى النسخة العربية التى وضعها ابن المقفع ، فثمة بعض الشروح والاضافات ، وكلها بالطبع تظهر فى الترجمات المأخوذة

عنها فى السريانية المتأخرة ، وفى الترجمات الفارسية المختلفة فى القرون الوسطى التى اخذت عن العربية دون الفارسية القديمة ، وكذلك الترجمات الاغريقية . وهذه الترجمة العربية هى التى أعطت الكتاب انتشارا أوسع مما كان له من قبل ، أو مما كان يمكن أن يعطى له ، ثم قدمته الى العالم الغربى . وكانت الحال كذلك مع كتب أرسطو والمادة المشابهة ، اذ اصبحت العربية وسطاً للنقل الشامل ، وان الاضافات التى اضيفت الى المادة المترجمة بمرورها خلال اللغة العربية قد انتشرت انتشارا واسعا كذلك .

لقد عاش ابن المقفع فى عهد المنصور ، ويقال ان نفس ذلك الوقت شهد وضع نسخ عربية من مؤلفات مختلفة لأرسطو ، ومن المجسطى لبطليموس ، ومن كتاب اقليدس ، ومادة اخرى من الاغريقية . وجاء رجل هندى بكتاب معه الى بغداد فى الحساب ، وآخر فى الفلك ، عام ١٥٦ هـ ، وكان عنوان كتاب الفلك Siddhauta ، وعرف فيما بعد عند الكتاب العرب باسم « السند هند » . وترجمه ابراهيم الفزارى فخلق اهتماما جيدا بالدراسات الفلكية . وبعد ذلك بقليل جمع محمد بن موسى الخوارزمى بين النهجين الاغريقى والهندى فى الفلك ، فاصبح هذا الموضوع بعد ذلك فى غاية الأهمية بين الدراسات العربية . أما الفلكيون العرب المشهورون فينسبون الى عصر متأخر ، مثل ابى معشر البغدادى تلميذ الكندى وقد توفى عام ٢٧٢ هـ ( ٨٨٥ م ) ، ويعرفه كتاب اللاتينية فى القرون الوسطى باسم « Abrumegar » ، ومثل محمد بن جابر بن سنان البتانى المتوفى عام ٣١٧ هـ ( ٩٢٩ م ) ، ويعرف عندهم باسم Albategnius وكان الكتاب الهندى فى الحساب أكبر اهمية حتى من هذا ، لأن الأرقام الهندية جاءت من طريقه الى العرب ، ثم انتقلت منهم الى أوربا فى الوقت المناسب باعتبارها أرقاما عربية . وهذا النظام العشرى فى الحساب جعل من الممكن أن يتوسع فى الطرق الحسابية ، بل حتى فى الرياضية بصفة عامة ، وهو أمر ما كان ليسهل فى ظل النظم القديمة المربكة .

وجاء المنصور بعد تأسيس بغداد عام ١٤٨ هـ ( ٧٦٥ م ) بطبيب نسطورى اسمه جورجيس بن بختيشوع من مدرسة جنديسابور ، وجعله طبيب القصر . ومنذ ذلك التاريخ نرى نسقا من الأطباء النسطوريين يتصلون بالبلاط ، ويكونون مدرسة طبية فى بغداد . ومرض جورجيس فى بغداد ، فاذن له بالرجوع الى جنديسابور ، فأخذ مكانه تلميذه عيسى

ابن تاكر بخت الذى ألف كتاباً فى العلاج • ثم جاء بختيشوع بن جورجيس الذى كان طبيبا لهارون الرشيد عام ١٧١ هـ ( ٧٨٧ م ) ، ثم جاء جبرائيل ، وهو ابن آخر لجورجيس ، ليكون فى خدمة جعفر البرمكى عام ١٧٥ هـ ، وكان مفضلا عند هارون . ولقد كتب للمأمون مدخلا للمنطق ، ورسالة فى الأطعمة والأشربة ، كما كتب متنا فى الطب أسسه على المجموعات الطبية التى كتبها ديوسكورس وجالينوس وبولس الأيجينى ، ثم كتابا فى العطور • وكتبا اخرى • اما فى الطب ، فان النهج الهندى كما يجب أن نذكر قد جىء به الى جنديسابور ، ثم أضيف الى النهج الاغريقى ، ولكن الأخير كان واضح التغلب • وكان يحيى بن ماسرجويه اليهودى السورى من أهم من قطنوا بغداد ، ، وقد ترجم كناشة أهرون Syntagma الى السريانية ، وأشرف على المدرسة الطبية التى تكونت فى العاصمة الاسلامية • وانحصر البحث العربى فى الطب مدة طويلة فى ترجمة ما كتبه الاغريق ، ثم العمل على مثال ما كان يجرى فى الاسكندرية . وقد اشرنا من قبل الى الأثر المنكود الذى جاء الى العرب من المدرسة المصرية التى حولت الطب والكيمياء كليهما الى اتجاهات نصف سحرية ، وهو انحراف سيىء لم تتخلص منه المدرسة العربية أبدا • ومر وقت طويل قبل أن تخرج الجماعة الناطقة بالعربية مؤلفين أصلاء فى الطب • ففيما حول نهاية القرن الثالث نجد أبا العباس احمد بن الطيب السرخسى تلميذ الكندى الذى يقال انه كتب مؤلفا فى النفس ، ومختصراً لايساغوجى فورفوريوس ، وكتابا ممهدا لدراسة الطب ( المسعودى جـ ٢ ص ٧٢ ط . أوربا ) وكانت الدراسات الطبية فى ذلك الوقت لا تزال الى حد كبير فى أيدى المسيحيين واليهود ، ونرى الطبيب السريانى يوحنا بن سرابيون ( نهاية القرن التاسع الميلادى ) يكتب فى المجموعات الطبية السريانية التى انتشرت فى نسختين ترجمت ثانيتهما الى العربية على يد كتاب متعددين استقل كل منهم عن الآخرين . ثم ترجمت بعد ذلك بزمن الى اللاتينية على يد جيرار الكريمونى •

ان أبا الطب العربى الحقيقى هو أبو بكر محمد بن زكريا الرازى المتوفى عام ٣١١ ـ ٣٢٠ هـ ( ٩٢٣ ـ ٩٣٢ م ) ، وكان كتاب اللاتينية يعرفونه باسم Rhases ، وهو من المشتغلين بدراسة الموسيقى والفلسفة والأدب ، وأخيراً الطب . ويستعمل فى مدوناته الطبية ما كتب باللغتين الاغريقية والهندية كلتيهما • وان استخدام مقدمات الكتابات الهندية ، واخضاعها لما كتبه فطاحل الاسكندرية كان فى الحقيقة اكبر مساهمة قام بها الطلاب العرب فى سبيل التقدم بالعلم . ويعاب على ما كتبه الرازى لسوء الحظ انه ينقصه كثير من النظام

والترتيب ، فهو مجموعة كتب منفصل بعضها من بعض ، ولهذا لا يعتبر مناسبا لأن يستعمل ، ومن أجل هـذا ـ أكثر من أى سبب آخـر ـ حل محـله ابن سـينا (Avicenna) الذى يخطىء فى اتجاه مضاد ويعاب عليه الاسراف فى الترتيب والتنظيم . ولا بد أن نلاحظ أن كبار المؤلفين العرب كأسلافهم من السريان ، كانوا بالاضافة الى كتابتهم فى الطب عادة شراحا ومعلقين على كتب أرسطو وجالينوس .

وكان الخليفة المنصور هـو الراعى الذى فعـل أكثر ما يمـكن لاجتذاب الأطباء النساطرة الى مدينة بغداد التى اسسها ، وكان كذلك اميرا يسعى جهده لتشجيع المتصدين لاعداد ترجمات عربية من المؤلفات الاغريقيـة والسريانيـة والفارسـية . وأهم من هذا ما منحه الخليفة المأمون من رعـاية ، اذ اسس فى عام ٢١٧ هـ ( ٨٣٢ م ) مدرسة فى بغداد على مثال مدرسة النساطرة والزرادشتيين الموجودة حينئذ بلا شك ، وسماها « بيت الحكمة » ، ووضعها تحت اشراف يحيى بن ماسويه المتوفى عام ٢٤٣ هـ ( ٨٥٧ م ) والذى كان مؤلفـا بالسريانيـة والعربية كلتيهما ، ومتمكنا من استخدام الاغريقية . وان كتابه الطبى عن « الحميات » قد اشتهر زمنا طويلا ، وترجم فيما بعد الى اللاتينيـة والعبرية .

وأهم ما أخرجته هذه المدرسة من آثار تم على أية حال على أيدى تلاميذ يحيى وخلفائه ، ولا سيما أبو زيد حنين بن اسحق العبـادى المتوفى عام ٢٦٣ هـ ( ٨٧٦ م ) ، وهو الطبيب النسطورى الذى أشرنا اليه باعتباره قد ترجم الى السريانية الكتب الرئيسية فى الطب ، وأجزاء من الأورجانون لأرسطو . ولقد زار الاسكندرية بعد أن تتلمذ فى بغداد على يحيى ، فلم يكتسب فقط التدريب الذى كان يجرى فيما يعتبر حينئذ مدرسة الطب الأولى ، بل اكتسب معرفة قوية بالاغريقية التى نقـل عنها فى ترجمات الى السريانية والعربية . ويتصل بعمله هذا ابنه اسحق، وابن أخته حبيش ، ولقد أعد حنين ترجمة عربية لاقليدس واجـزاء مختلفـة من جالينـوس وبقـراط وأرشـميدس وأبولونيوس وآخـرين كمـا ترجـم قوانين الجـمهورية ، وتيمـاوس لأفلاطون ، والمقـولات والطبيعيات والأخلاق الكبرى لأرسطو ، وتعليقات ثامسطيوس على الكتاب الثلاثين من الميتافيزيقا ، كما ترجم كذلك الانجيل الى العربية . ولقد ترجم أيضا كتاب المعادن المنسوب الى ارسطو ، وهو الذى اعتبر زمنا طويلا حجـة فى الكيميـاء ، وترجم المدونات الطبيـة لبولس الأيجينى . ولقد وضع ابنه الى جانب مؤلفـات له اصيلـة فى الطب

ترجمات عربية من السوفسطائى لأفلاطون ، والميتافيزيقا ، والنفس ، والكون والفساد ، والعبارة لأرسطو ، وهى التى ترجمهـا حنين الى السريانية . كما ترجم ابنه ذلك بعض تعليقات فورفوريوس والاسكندر الأفروديسى وأمونيوس ، وبعد ذلك بقليل نجد قسطا بن لوقا السورى أحد أبناء بعلبك وقد تعلم فى بلاد الاغريق ، وامتاز فى الترجمة .

وكان القرن الرابع الهجرى هو العصر الذهبى للمترجمين العرب ، ومما يستحق الملاحظة انه بالرغم من أن العمل قد تم معظمـه على يد المسيحيين السريان ، وأوحت به التقاليد السريانية فان عددا كبيرا من الترجمات قد كان من الاغريقية مباشرة على يد قوم درسوا هذه اللغة فى الاسكندرية . أو بلاد الاغريق . وكثيرا ما وضع المترجم نفسـه ترجمتين من الاغريقية : احداهما بالسريانية ، والأخرى بالعربيـة . وكان ثمة مترجمون من السريانية ، ولـكن هؤلاء يأتون عـادة بعـد المترجمين من الاغريقية . ومن بين المترجمين النساطرة من السريانيـة أبو بشر متى بن يونس المتوفى عام ٣٣٨ هـ ( ٩٣٩ م ) والذى ترجم الى العربيـة القياس والشعـر لأرسطو ، وتعليقات الاسكندر الأفروديسى على الكون والفساد ، وتعليق ثامسـطيوس على الكتـاب الثلاثين من الميتافيزيقا ، وكلها مترجم من نسخ سريانية موجودة ، ولقد وضع كذلك تعليقات أصيلة على مقولات أرسطو ، وعلى ايساغوجى فورفوريوس .

أما المترجمون اليعاقبة فيأتون بعد النساطـرة ، ومن بين الذين ترجموا منهم من السريانية الى العربية يحيى بن عدى التكريتى المتوفى عام ٣٦٤ هـ ، تلميذ حنين . وقد راجع كثيرا من الترجمات الموجودة ووضع ترجمات للمقولات والسفسطة والشعر والميتافيزيقا لأرسطو . كما ترجم لأفلاطون القوانين وتيمـاوس ، وكذلك تعليقـات الاسـكندر الأفروديسى على المقولات ، وتعليقات ثيوفراسـتسوس على الأخـلاق ، أما اليعقوبى أبو على عيسى بن زرعة المتوفى عام ٣٩٨ هـ ، فقد ترجـم المقولات والتاريخ الطبيعى واعضـاء الحيـوان مـع تعليق يوحنـا فيلوبونوس أو يحيى النحوى .

وهذا مكان مناسب لتلخيص مدى المادة الأرسطوطاليسـية التى كانت فى متناول طلاب الفلسفة من العرب باختصار ، فقـد كـان الأورجانون المنطقى كله موجودا باللغـة العربيـة ، وقد اشتمل على الخطابة والشعر وايساغوجى فورفوريوس . أما فى علوم الطبيعة ،

فقد ترجموا الفيزيقا والسماء والكون والفساد والحس وتاريخ الحيوان وكتاب الآثار العلوية وكتاب النفس ، وأما من جهة العلم العقلى والأخلاق ، فقد ترجموا الميتافيزيقا وكتاب الأخلاق النيقوماخية وكتاب الأخلاق الكبرى لأرسطو . ومن الغريب أن كتاب السياسة لم يدخل فى القانون الأرسطوطاليسى ، وانما حل محله كتاب القوانين او الجمهورية لأفلاطون « ولقد قبل الطلاب العرب الى جانب ذلك كتاب المعادن باعتباره من مؤلفات ارسطو ، ولا علم لنا به ، كما تقبلوا كذلك كتاب المسائل الحيلية ( الآليات ) باعتباره له أيضا .

وقد بقى الأورجانون المنطقى بين هذه الكتب دائما أساسا للثقافة الانسانية الى جانب دراسة النحو العربى ، وهذا الأساس المنطقى للثقافة أثر من آثار نظام الثقافة الذى أنشأه السوريون ، ولو أننا يجب أن نذكر أن نظاما مشابها قد نشأ مستقلا فى المدرسة الأثينية قبل أى اتصال بالعرب . ولقد ظل منطق ارسطو دائما علما تقليديا مقبولا ، وان المناقشات الفلسفية والدينية ، وما أضافه الفلاسفة العرب ، قد تركز بصفة رئيسية فى مسائل ميتافيزيقية ونفسية ، وهكذا اهتمت بوجه خاص بالكتاب الثانى عشر من الميتافيزيقا وكتاب النفس ، ولا سيما الكتاب الثالث . وقد شرح علم النفس الأرسطوطاليسى كما أشرنا الى ذلك فى ضوء تعليقات الاسكندر الأفروديسى ، ومن ثم اتخذ طابعا الهيا فوق الطبيعى يتضح أكثر ما يتضح فى تعاليم الأفلاطونية المحدثة . وكان أهم شىء فى هذا التطور الذى صادف الأفلاطونية المحدثة هو ما سمى « أثولوجيا ارسطو » الذى ظهر بالعربية عام ٢٢٦ هـ . وكان فى الحقيقة شرحا مختصرا للكتب الثلاثة الأخيرة ( ٤ — ٦ ) من تاسوعات أفلوطين ، ووضعه ابن ناعمة الحمصى ، وقد انتشر وتقبله الناس عموما باعتباره عملا أصيلا من أعمال أرسطو ؛ ولربما اعتبر هذا تزييفاً أدبياً ، ولكن من المحتمل أن أفلوطين وأفلاطون قد تشابها عليه ، ويبدو أن هذا الخلط قد حدث أيضا من بعض الكتاب الآخرين . وقبل المترجمون الاعتقاد الشائع الذى اعتقده كل شراح الأفلاطونية المحدثة أن تعاليم أرسطو وتعاليم أفلاطون كانتا شيئاً واحداً فى جوهرهما ، وأن الاختلاف الظاهر فيهما لا يمكن أن يستعصى على التخريج . وذاع المذهب المكتمل للأفلاطونيين المحدثين من طريق هذه الأثولوجيا ، وانضم الى تعاليم الاسكندر الأفروديسى ، فكان له أثر قوى على الفلسفة الاسلامية فى اتجاهات مختلفة . وحين تلقفتها أيدى الفلاسفة الحقيقيين تطورت حتى صارت

افلاطونيــة محــدثة اسلامية (١) تبدو فى صـــورتها النهائية على يدى ابن سينا وابن رشد ، وأثرت بصورتها هذه تأثيراً قوياً فى المدرســة اللاتينية . ولما انتقلت الى مجال آخر ، أثرت فى التصوف الاسلامى ، وكانت مسئولة أساسا عن الالهيات النظرية التى تطور بها هذا التصوف . وتجمعت بعض المبادىء النابعة من هذين المصدرين فى صور معدلة ، ودخلت فى النهاية الى علم الكلام عند أهل السنة .

والنقط الرئيسية فى هذا المذهب الافلاطونى المحدث كما يبدو فى الالهيات الاسلامية تعرض العقل الفعــال ، أو كما عبر عنه الاسكندر الأفروديسى . باعتباره فيضاً من الاله . وتعرض العقل الهيولانى فى الانسان كأنه لا ينشط الا فى طريق العقل الفعال ، وهذا فى جوهره هو ما قال به الاسكندر الأفروديسى . وهــدف الانسان أن يصل الى الاتصال الذى يتحد عقله فيه بالعقل الفعال ، ولو أن وسائل الوصول الى هذا الاتصال وطبيعــة الاتصــال يختلفــان بين مذاهب الفلاســفة والمتصوفة ، كما سنرى فى الوقت المناسب .

ويأتى علم الطب بعد الفلسفة الحقيقية من حيث كونة تراثاً هاماً تسلمه العالم العربى من الهيلينية . ولكن هذا العلم اذ جاء من أصل اسكندرى كان به عيب خطير فى الزيادات التى زادتها المدرسة المصرية على تعاليم جالينوس وبقراط . وهذه الزيادة كما أشرنا من قبل ذات طابع أشبه بالسحر ، وتبدو فى صورة شعوذة الخ . والنظريات المبنية على الأفكار التى ننظر اليها الآن باعتبارها سحراً يعتمد على المشاركة الوجدانية .

ولقد جاءت القوة الدافعة الحقيقية فى النهاية من الهلينيــة التى انتقلت اليهم ، ولكن هذا التأثير جاء مباشرة من النساطرة فى الفلسفة نفسها ، ومن مدرسة النساطرة والزرادشتيين بجنديسابور فى الطب ، ويأتى بعد ذلك بزمن اثر المدرسة الوثنية فى حران ، وكانت اها ،يول أفلاطونية محدثة كذلك . وحين مر الخليفة العباسى الثانى « المنصور »

---

(١) نشأت الافلاطونية المحدثة مذهبا وثنيا ، ثم التوت بها المسيحيــة لتتناسب تعاليمهم وهى فى صورتها الوثنية والمسيحية لا تتناسب مع تعــاليم الاسلام تناسبا ملحوظا . ولقد اتخذها فلاسفة المسلمين نقطة ابتداء لهم ، ولكنهم سرعان ما تطورت فلسفتهم فى اتجاه اسلامى خالص ولم يدر بخلد احدهم أن يقترف الحادا أجنبى الجذور ، ويدخل فى الاسلام ما ليس منه .

بحران فى طريقه الى الحرب ضد الامبراطور البيزنطى ، عجب حين لاحظ المظهر الغريب للأهلين الذين خرجوا للقائه بشعرهم الطويل وارديتهم الضيقة . فلما سأل الخليفة عما اذا كان هؤلاء من المسيحيين او اليهود أو الزرادشتيين اجابوه بانهم ليسوا من أية واحدة من هذه الطوائف ، فاستخبرهم ان كانوا من أهل الكتاب ( لأن أهل الكتاب هم الوحيدون الذين كانوا محل التسامح فى الأقاليم الاسلامية ) ، ولكنهم أجابوا على ذلك اجابات مترددة غامضة ، حتى اقتنع الخليفة فى النهاية بانه اكتشف جالية وثنية ، وكانت تلك هى الحقيقة . ولقد أمرهم باعتناق احد الأديان الكتابية قبل أن يعود من الحرب ، والا فسيقضى عليهم بالموت .. فانزعجوا لهذا انزعاجاً كبيراً ، فاعتنق بعضهم الاسلام أو المسيحية أو الزرادشتية ولكن البعض الآخر رفض أن يترك معتقداته التقليدية . ولا بد أن يكون الأخيرون بالطبع قد مروا بوقت مخيف تماماً وهم يفكرون فى كيفية يتجنبون بها مطالب الخليفة . وأخيراً تقدم أحد الفقهاء المسلمين بمخرج لهم من هذه الصعوبة على شريطة أن يدفعوا اليه مبلغاً ضخماً فى مقابل ذلك . وعندما تم دفع المبلغ نصحهم بأن يدعوا أنهم من الصابئين ؛ لأن الصابئين ذكروا فى القرآن باعتبارهم من اهل الكتاب ، ولكن أحداً لا يعلم من هم الصابئون . وثمة طائفة تعرف باسم « Salriyum » أو « Salaeam » وديانتهم خليط غريب من العبادة البابلية القديمة ، ومن المسيحية والغنوصية والزرادشتية ، يعيشون فى منطقة البصرة ، ولكنهم كانوا دائماً على حذر فى احتفاظهم بسرية معتقداتهم بالنسبة للغرباء . ومع انهم كانوا بلا شك هم الطائفة المذكورة فى القرآن تحت اسم الصابئين لم يكد أحد يبرهن على أن وثنيى حران يدخلون تحت هذه التسمية . ولم يعد الخليفة ابدا الى حران ، وبقى الوثنيون الذين اطلقوا على انفسهم الصابئة يستخدمون هذا الاسم ، أما من صاروا مسيحيين أو زرادشتيين فقد عادوا الى عقيدتهم القديمة ، وخضعوا للتسمية الجديدة ، وأما من اعتنقوا الاسلام ، فقد كان عليهم أن يظلوا مسلمين ، لأن عقوبة الموت تقع على كل المرتدين عن هذه الديانة .

وابرز نجوم حران ثابت بن قرة المتوفى عام ٢٨٩ من الهجرة ، وهو عالم يعرف اللغة الاغريقية والسريانية والعربية ، انتج كتبا كثيرة فى المنطق والرياضيات والتنجيم والطب ، وكذلك فى الطقوس والمعتقدات التى فى الوثنية التى ظل مؤمنا بها . وتبعه فى ذلك ابنه أبو سعيد سنان ، وحفيداه ابراهيم وأبو الحسن ثابت ، وحفيدا ابنه اسحق وأبو الفرج ، وقد تخصص كل هؤلاء فى الرياضيات والفلك .

ويبدو انه ينبغى لنا ان نعقد صلة بين حران وبين جابر بن حيان وهو شخصية تاريخية تماما ، ولكنه غير معروف الزمن ، وان كان يعتقد انه كان تلميذا للأمير الأموى خالد الذى تميز ببحوثه فى الكيمياء . وان اسم جابر ليظهر على كثير من كتب الكيمياء ، وربما كان الكثير منها له حقيقة ، ولقد جاء المسيو بارتيلو فى الجزء الثالث من كتابه « الكيمياء فى العصور الوسطى » المنشور فى باريس عام ١٨٩٣ م بتحليل دقيق للكيميائيين العرب ، ويعتقد أن كل مادتهم يمكن تقسيمها الى قسمين . احدهما ، اعادة تعبير عن بحوث الكيميائيين الاغريق فى الاسكندرية ، والثانى بحوث أصيلة ، ولو أنها مؤسسة على الدراسات الاسكندرية أولا وقبل كل شىء ، ويعتبر كل هذه المادة الأصيلة اثرا من آثار ما قام به جابر بن حيان الذى يصبح بهذا فى الكيمياء فى مكان ارسطو من المنطق . وينشر بارتيلو فى كتابه ستة مؤلفات ادعاها لجابر ، واعتبرها ممثلة لكل المادة الكيميائية العربية ، اذ أن الباحثين المتاخرين لم يخرجوا عن الجادة التى سنها لهم الباحث الأول . ولقد ظل تحويل المعادن مدة طويلة هدفا أساسيا لهم ، ولكن الكيمياء فى عصر متأخر دخلت فى صلة جديدة بالطب ، ولو أنها لم تفقد أبدا طابعها المعنى الذى نعنيه حين نسمى الكيمياء alchemy بدلا من chemistry .

ان هدف الطلاب العرب من دراسة الكيمياء ، لا يهم المحدثين ، ولو أن تحويل المعادن لم يعد حلما مستحيلا كما كان يبدو للكيميائيين فى القرن التاسع عشر . وواضح فى الوقت نفسه أنه مع الاعتراف بالقصور عند الكيميائيين العرب ، لا شك فى انهم كانوا باحثين أصلاء ، ولو أنهم لم يفهموا نتائج التجارب التى قاموا بها فهما صحيحا .

وتبدأ كل النصوص التى نشرها بارتيلو بتحذير ينص على أن المحتويات يجب أن تظل سرا ، ويشتمل عادة على عبارة تقول ان بعض العمليات الضرورية قد حذفت حتى لا يستطيع الطالب غير المستنير أن يقوم بالتجربة بنجاح ، لأن انتاج الذهب بوفرة يفسد كل النوع الانسانى ولا شك فى أن الكيميائيين العرب قد ادعوا فعلا انهم وصلوا الى معرفة وسائل تحويل المعادن الخسيسة الى ذهب . ولكن التواريخ تشتمل على اشارات متعددة يبدو منها أن هذه الدعاوى قد جرحها كثيرون من المفكرين المعاصرين ، وان كثيرين جدا من الكتاب العرب نظروا الى الكيمياء كما كانت تفهم حينئذ باعتبارها احتيالا . ولقد قيل اكثر

من مرة ان الفيلسوف الفارابى الذى كان يعتقـد امكان تحويل المعـادن الأخرى الى ذهب ، وكتب مؤلفا فى كيفية هذا التحـويل ، قد عاش ومات فى فقر مدقع ، على حين نجد ابن سينا ، وهو لم يعتقد بالكيمياء يستمتع الى حد ما بالراحة ، وكان فى امكانه الحصول على الثروة لو قبلها .

وترجمت كتب كثيرة لجابر الى اللاتينية فى العصور الوسـطى ، فكان لها اثر عظيم فى تكوين المدرسة الغربية فى الكيمياء . وقبل أن يمضى زمن طويل ظهرت كتب أصيلة فى الكيمياء فى غرب أوربا ، وكـان قسط كبير من هذه الكتب يحمل اسم جابر ، ولكنه كـان تزييفـاً . وكان من نتيجة ذلك أن اتخذت شخصية جابر طابعاً نصف أسطورى ، وجرت محاولات لتفسير المقالات المختلفة المتناقضة حول حياته وموته والبلاد والقرن اللذين عاش فيهما ، وكان ذلك من طريـق افتـراض اشخاص متعددين يحملون اسم جابر ، ولكن يبدو أن الحقيقـة هى كونه وصل فى أول حياته الى مركز الشهرة العظيمـة باعتباره مؤلفـا فى الكيمياء ، وأن العصور المتأخرة قد نسبت اليه عدداً من الـكتب المزيفة . ويرى بارتيلو أن خير القـرائن ما ربط بينـه وبين حـران فى الجزء الأول من القرن الهجرى الثانى .

ان الكيمياء العربية لتعيد عرض ما قام به الكيميائيون الاغـريق فى الاسكندرية ، ولـكن ربما كان بها عنصر خفى مصرى أصيـل . وينظـر ، ج. رسـكا فى كتـابه المسـمى (Talala smaragdina) والمنشور عام ١٩٢٦ الى مادة الكيمياء العربيـة باعتبـارها انتقلت الى العربية عن طريق اللغة القبطية ، ولكن ذلك غير صادق بلا شك ، لأن النسخ القبطية يبدو فيها أنها ترجمت من أصول عربية .

## الفصـــل الخـــامس

# المعـــــتزلة

حين عرف العالم الاسلامى فلسفة ارسطو تلقاها كما يتلقى الوحى الذى يؤيد القرآن تقريبا . ولم يكن فهمها واضحا فى اذهانهم فى ذلك الوقت ، كما لم يتضح ما بينها وبين الالهيات الاسلامية من خـــلاف . وهكذا كان القرآن وارسطو يقرآن جنبا الى جنب ، ويعتبران بحسن نية متكاملين ، ولكن كان لا مناص من أن تبدأ نتائج الفلسفة اليونانيـــة وطرقها فى خلق أثر تحليلى قوى فى المعتقدات الاسلامية السلفية ·

ويشير المقريزى الى المعتزلة باعتبارهم من أحرص الناس عـــلى كتب الفلاسفة ، ولا شك فى أن صعوبات جديدة قد بدأت تظهر فى ذلك الوقت الى جانب المسألتين الهامتين اللتين اشتهرتا فى بداية القرن الثانى : وهما قدم القرآن ، ومسألة الاختيار . وكانت الصعوبـــات الجديـــدة متصلة اتصـــالا خاصا بصفات الله ، ثم اتصلت آخر الأمـــر بما وعـــد القرآن به من رؤية الله . فأما مسألة صفات الله فهى شبيهة شبها كبيراً بما شجر منذ زمن حول خلق القرآن ، حتى ليبدو انها توسع فيهـــا · ولقد ناقش رجال الدين من المسيحيين — وهم نشأوا على مناهج الفلسفة الاغريقية — هذه المسألة منذ زمن ، فاتخذت فى أيديهم صورة البحث عن « عدد وكنه الصفات التى تتناسب مع وحدة الله » ، فان حكمة الله — سواء أعبر عنها القرآن أم لم يعبر — اذا كانت ازلية فان لله شـــيئا مغايراً له ، قديما مثل قدمه ، غير مخلوق له ، ومن ثم لا يمـــكن القـــول بأن الله ، وأن كل الأشياء جاءت عنه معلولـــة لـــه ، لأن الصفـــة القديمة حينئذ كانت موجودة دائما مع الله ، وهكذا أعلن واصل بن عطاء أن « كل من ادعى لله صفة قديمة فقد أشرك معه غيره » . ولكن ذلـــك تستوى فيه كل الصفات ، كالعدل ، والرحمة ، وعلم جرا ، وكـــل المقولات ، وما يتصف به الله ، ويخبر عنه به اما أن يكون مخلوقا له ، ومن ثم فهى صفات غير ذاتية ولا قديمة ، واما أن يكون اشياء خارجية مساوية له .

ويبدأ الجيل الثانى من المعتزلة الذى يبدى معرفة مباشرة بالفلسفة الاغريقية بأبى الهذيل العلاف البصرى المتوفى عام ٢٢٦ هـ ، وقد عاش فى وقت كانت الفلسفة الاغريقية فيه قد بدأت تدرس بحماسة ، وتؤخذ بلا تردد . وهو يعترف بصفات الله ، ويعتبرها قديمة ، ولكنه ينظر اليها كما نظر المسيحيون الى الأقانيم الالهية أى لا باعتبارها أشياء خارجة عنه قائمة به ، بل اعتبارها جهات لفهم ماهيته الالهية ، فهو ينظر الى ارادة الله مثلا باعتبارها نوعا من أنواع المعرفة ، أى أن كون الله يريد الخير معناه أنه يعلم أنه الخير ، ولكننا حين نبحث الارادة ينبغى أن نميز بين :

١ ــ ما يوجد فى مكان كالقواعد الخلقية فى أوامر الله للانسان ، حيث لا يمكن أن تكون ثمة ارادة ضد السرقة الا بعد خلق الأشياء التى يمكن أن تسرق ، لأن الارادة هنا تتوقف على شىء مخلوق .

٢ ــ وما يوجد لا فى مكان ، ولا بموضوع تتجه اليه الارادة ، كحين يريد الله الخلق بدون وجود الأشياء التى تخلق . والارادة الداخلية فى الانسان حرة ، ولكن الأعمال الخارجية غير حرة فهى محكومة احياناً بقوى خارجية فى الجسم أو خارجه ، وهى محكومة احيانا أخرى بالارادة الداخلية . ويتكلم أرسطو عن الكون باعتباره موجوداً من الأزل ، ولكن القرآن يشير الى أنه مخلوق ، ومع هذا فلا خلاف بينهما ، لأننا يجب أن نفترض أنه موجود وجوداً ازلياً ، ولكن فى سكون تام ، حيث كان خفياً وموجوداً بالقوة لا بالفعل ، غير متصف بأية صفة مما فى المقولات المنطقية التى نعرفها بكونها الاصطلاحات الوحيدة للوجود . والمقصود بالخلق هنا أن الله قد أودع الحركة فى السكون حتى بدأت الأشياء توجد فى الزمان والمكان ، وينتهى السكون حين يعود مرة أخرى الى حالة السكون المطلق الذى كان فى البداية . ويستطيع الناس أن يميزوا بين الخير والشر فى ضوء العقل ، لأن الخير والشر خصائص موضوعية يمكن أن تدرك ، حتى ان معرفتنا بهذا الاختلاف لا تعتمد على وحى الله فقط ، ولكن لا يمكن لانسان أن يعرف أى شىء عن الله الا من طريق الوحى الذى سينزل أساساً لهذا الغرض .

وكان ابراهيم بن سيار النظام المتوفى عام ٢٣١ هـ ، وهو الزعيم التالى للمعتزلة ، من الطلاب المتفرغين للفلاسفة الاغريق ، وكاتبا من كتاب دوائر المعارف . وهو بهذا مثال للفلاسفة العرب الأولين

الذين حاولوا أن يستخدموا علم الاغريق فى تفسير الحياة والطبيعة عموماً فكانت هذه الغاية سبباً فى انتاج مؤلفات مجموعة على غرار دوائر المعارف ، أكثر مما كان سبباً فى ايجاد دراسات أصيلة فى اى حقل من حقول المعرفة . ولقد وصل المعتزلة حينئذ الى أن الخير والشر يمثلان حقائق موضوعية ، وأن الله اذ يعلم الخير لا يريد ضده ، ويضيف النظام الى ذلك دعواه ان الله لا يمكن أن يفعل شيئا بالمخلوق الا ما كان خيراً وعدلا ، وقد اعترض على ذلك بأن أعمال الله تكون فى هذه الحالة مسيرة وغير حرة ، فأجاب النظام بأنه يعترف بالجبرية لا فى العمل ، ولكن فى الامكان ، لأن الله مسير بذاته هو . وقد حاول أن يعود الى المذهب القديم القائل ان النفس هى صورة الجسم ، كما ادعى أرسطو ، ولكنه أخطأ فى فهم العبارات المستعملة . فهو يعرض النفس كما لو كانت ذات صورة شبيهة بصورة الجسد ، ويدل هذا على أن النفس مادة لطيفة منبثة فى كل الجسد كما ينبث الزبد فى اللبن ، أو الزيت فى السمسم . والنفس والجسم متساويان فى الحجم ، ويتشابهان فى الصورة . وان حرية الارادة خاصة بالله والانسان ، وأما بقية المخلوقات فتحكمها الضرورة . ولقد خلق الله الأشياء جميعا مرة واحدة فى الأزل ، ولكنه أبقاها فى حالة سكون ، حتى لتوصف بأنها موجودة بالقوة ، ثم أخرجها الى الوجود الفعلى فى أوقات متلاحقة .

وكان بشر بن المعتمر المتوفى حوالى ٢٢٦ هـ أهم من جاء بعد ذلك من زعماء المعتزلة . ونحن نجد فى عمله محاولة أكثر تحديداً لتطبيق النظر الفلسفى على الحاجات العملية فى الاسلام . فأما من جهة الاختيار فيدخل دخولا مباشرا الى السؤال عن المدى الذى تصل اليه المؤثرات الخارجية فى الحد من حرية الارادة ، فتقلل بذلك من المسئولية . والأطفال فى نظره لا يمكن أن يعذبوا عذابا أبديا ، لأنهم غير مكلفين ولأنهم لم يستخدموا الارادة الحرة أبداً ، على أن الكفار يعذبون ، لأنهم بالرغم من كونهم لم يصلهم الوحى لا يصعب عليهم أن يعلموا ضرورة وجود اله ، واله واحد ، فى ضوء العقل . وعند النظر فى الأعمال وقيمتها الخلقية لا ينبغى أن نقتصر على النظر فى مؤثر واحد ومتأثر واحد ، بل فى نسق من ذلك ، اذ ينتقل الفعل من الواحد الى آخر ، حتى يصير كل متأثر فى الوسط مؤثرا فى المتأثر الذى يليه ، ويسمى هذه العملية « التولد » .

واما معمر بن عباد السلمى المتوفى عام ٢٢٠ هـ فيقول : ان الله يخلق الجواهر والأعراض ، حتى انه يخلق نوعا من المادة الكلية فى الموجودات جميعا ، ويضيف اليها الأعراض ، فيكون بعضها مسبباً عن قـوة كامنة فى المادة المخلوقة ، وبعضها الآخر بارادة حرة من المخـلوق . وينظر الى صفات الله كما نظر شراح ارسطو من الأفلاطونيين المحدثين اليها باعتبارها سلبية ، حتى ان الله لا يمكن أن يدركه الانسان . أما من حيث حكمة الله وعلمه ، فان المعلوم اما أن يكون من ذات الله أو خارجا عنها ، فاذا اتجه علم الله الى ذاته فثمة تفريق بين الذات العالمة والذات المعلومة يؤدى الى وجود ذاتين ، وهذا مخالف للوحدة الالهية . أما اذا اتجه علم الله الى ما يخرج عن ذاته ، فهذا العلم يفتقر اذن الى المعلوم الخارج عن الذات ، ولا يكون الله تعالى فى هذه الحالة كاملا . بل انه على العكس يكون مفتقرا الى شىء غير ذاته ، ومن ثم لا تكـون صفات الله كالكيفيات الايجابية للانسـان ، ولكنها نفى تلـك الكيفيات التى هى انسانية تفتقر الى غيرها . ولا نستطيع الا أن نقـول انه لامتنـاه . ونعنى بذلك أنه لا يتعين بمكان ، أو قديم ، أى لا يحد بزمان ، أو ألفاظ شبيهة أخرى لا يمكن أن يخبر بها عن الانسان . والاتجاه العـام لتعاليم معمر هو وحدة الوجود ، ويرجع هذا من جهة الى التطور المنطقى لاتجاه يوجد فى المذهب الأفلاطونى المحدث الذى كان الفكر العـربى حينئذ فى دور التشبع به ، ويرجع من جهة أخرى الى مؤثرات شرقية كانت قد بدأت تظهر فى الاسلام .

ولقد نما مذهب معمر فى وحدة الوجود على يد ثمامة بن اشرس المتوفى عام ٢١٣ هـ . وان ثمامة لينظر الى العالم باعتباره مخلوقا حقيقة لله ، ولكنه مع هذا مخلوق طبقا لقانون طبيعى ، حتى انه ليعبر عن قوة خفية فى الله ولا يرجع الى فعل من أفعال الارادة . ويتخلى ثمامة تخليا تاماً عن محاولة العلاف أن يوفق بين مذهب ارسطو القائل بقدم المادة وبين تعـاليم القرآن . ويقول بصراحة تامة ان الكون قديم قدم الله . وليس هذا بأية حال هو الكلمة الأخيرة فى وحدة الوجود عند المسلمين . ولكن تطـور هذا المذهب فيما بعـد يرجع الى مذاهب غـلاة الشيعة والصوفية .

فاذا رجعنا الى النظام ، الزعيم العظيم للعصر المتوسط من حياة المعتزلة ، وجدنا تعاليمه مستمرة على أيدى تلاميذه احمد بن حايط ، والفضل الحدثى ، وعمرو بن بحر الجاحظ ، ولقد قال المعتزلة جميعاً من الناحية الكلامية بالنجاة الدائمة للمسلمين الأخيار ، واتفق معظمهم

على أن الكفار سيلقون عذابا مقيما ، ولكنهم اختلفوا فى شأن من كانوا مؤمنين ولكنهم ماتوا دون التوبة عن ارتكاب الكبيرة . فرأى معظم المعتزلة رأيا ضعيفا أن هؤلاء سيثابون ، وعارضوا بذلك الرأى القائل بتخصيص الثواب الأبدى للصالحين من المسلمين ، وهو رأى ظهر فى العصر الأموى بين المتزمتين من المؤمنين . على أن الأولين ممن ذكرنا من تلاميذ النظام قد جاءا بنظرية جديدة لا يتقبلها الاسلام السلفى ، ولو أنها كانت معروفة عند غلاة الشيعة ، وذلك أن من لا يظهر صلاحهم ولا سوء عملهم ظهورا تاما يلحق التناسخ أرواحهم ، فتحل أجساما أخرى ، حتى يستحقوا الثواب أو العقاب فى النهاية . ويجعلنا هذان المفكران كذلك على صلة بمسألة أخرى بدأت تظهر فى الاسلام هى مسألة الرؤية . فقد جعل الاسلام رؤية الله أكبر مثوبة يثابها المؤمن فى الجنة ، ولكن علاج صفات الله اتجه بلا شك الى نفى فكرة التشبيه عنه ، مع أنها تفهم من بعض آيات القرآن ، حتى أصبح من الصعب توضيح المقصود برؤية الله . وعندما تناول أحمد والفضل هذا الموضوع لم يقولا أن الانسان سيرى الله أو يمكن أن يراه . وأقصى ما تعنيه الرؤية أن يجد الناس أنفسهم وجها لوجه مع العقل الفعال الذى هو فيض من العلة الأولى ، ولابد أن يقصد بالرؤية هنا شىء مخالف تماما لما نفهمه باعتباره رؤية .

أما عمرو بن بحر الجاحظ المتوفى عام ٢٥٥ هـ ، وهو ثالث من ذكرنا من تلاميذ النظام ، فربما اعتبر آخر معتزلة العصر الوسيط . ولقد كان كاتبا جامعا على مثل كتاب دوائر المعارف ، وعلى نحو ما كان شائعا فى عصره ، فكتب فى الأدب ، والتوحيد ، والمنطق ، والفلسفة ، والجغرافيا ، والتاريخ الطبيعى ، وموضوعات أخرى . ويفهم الجاحظ حرية الارادة فهما جديدا ، فهو لا يرى الارادة الا نحوا من أنحاء العلم ، ومن ثم فهى عرض من أعراض العلم . وهو يعرف الفعل الارادى بأنه الفعل المعلوم لفاعله . وان الذين يلقى بهم فى نار جهنم لا يبقون فيها الى الأبد ، ولكنهم يتغيرون بتطهيرها اياهم . وينبغى أن يشمل لفظ المسلم كل من يعتقد أن الله لا صورة له ولا جسم ، لأن نسبة الصورة الانسانية الى الله سمة من سمات الوثنية ، ويشمل هذا اللفظ كذلك من يعتقد أن الله عادل لا يريد الشر ، وأن محمدا نبيه . ويرى الجاحظ قدم المادة ، أما الأعراض فهى مخلوقة وعرضة للتغير .

ولقد وصلنا الآن الى المرحلة الثالثة من تاريخ المعتزلة . وهي مرحلة اضمحلالهم . فقد انقسموا فى هذه المرحلة المتأخرة الى مدرستين : احداهما مدرسة البصرة ، وعنيت أساسا بصفات الله ، والثانية مدرسة بغداد ، واشتغلت خاصة بالمناقشة الفلسفية الخالصة الدائرة حول معنى الشيء الموجود . وكانت الصورة النهائية للمناقشة البصرية واضحة فى الخلاف بين الجبائى المتوفى عام ٣٠٣ هـ وابنه أبى هاشم المتوفى عام ٣٣١ هـ . فقد رأى الأخير أن صفات الله ليست الا أحوالا من أحوال الوجود ، ونحن نعرف الذات فى ظل هذه الأحوال أو الظروف المختلفة . ولكن هذه ليست حالات ثابتة ، ولا تفهم منفصلة عن الذات وبرغم تميزها منها لا توجد منفصلة عنها . واعترض أبوه على هذا بأن الصفات الذاتية ليست الا أسماء لا تعبر عن أية فكرة . وهكذا يدعى ان الصفات ليست كيفيات ولا حالات ثابتة حتى يفهم منها ذات أو فاعل ، ولكنها متوحدة مع الذات توحدا لا ينفك .

لقد ارتضى أهل السنة مع اعتراضهم على كل الأفكار التى من هذا النوع ، ولا يزالون يرتضون الرأى القائل بأن لله صفات حقيقية ، وان الذين أكدوا هذا فى معارضتهم لأفكار المعتزلة يعرفون عموما باسم الصفاتية ، ولكنهم يعترفون بانه مادام الله مخالفا للحوادث ، فان الصفات المنسوبة اليه فى القرآن ليست كالصفات التى تحمل نفس الأسماء والتى تنسب الى الناس ، وليس فى وسعنا أن نعرف الدلالة الحقيقية للصفات المنسوبة الى الله .

وثمة رجوع أوضح عن أفكار المعتزلة يظهر لدى أبى عبد الله بن كرام المتوفى فى عام ٢٥٦ هـ ، ولدى اتباعه الذين يعرفون بالكرامية . فقد رجع هؤلاء الى التشبيه البدائى ، ورأوا أن الله لا يتصف فقط بصفات شبيهة بصفات الانسان تمام الشبه ، بل يستوى فعلا على العرش ، وهلم جرا . وهكذا فهموا كل عبارة وردت فى القرآن فهما حرفيا .

ولقد اهتمت مدرسة المعتزلة فى بغداد اهتماما أساسيا بمسألة ميتافيزيقية هى « ماهية الشيء » ، واعترفوا بأن لفظ « شيء » يدل على « فكرة » يمكن أن تعرف ، وأن يخبر عنها بتركيب نحوى ، ولا يعنى هذا ضرورة وجودها ، لأن الوجود صفة تضاف الى الجوهر ، وبهذه الاضافة يصير الجوهر موجودا ، وبدونها يصير معدوما ، ولو أنه له مادة وعرض ، حتى ان الله يخلق باضافة صفة الوجود .

ويبدو أن كل أفكار المعتزلة أثر من آثار الفلسفة الاغريقية فى تطبيقها على التوحيد الاسلامى ، ولكن هذا الأثر غير مباشر فى معظمه . ولقد جاءت أفكار أرسطو خلال وسط سريانى ، حيث برزت فى مجرى النظريات مسائل عالجها أرسطو فى أزمنة سابقة ، ولكنها كانت فى معظمها غير مفهومة فهما تاما ، أو معدلة بحسب ما أضافت اليها المجادلات المسيحية من الاهتمام ببعض نواحيها دون بعض . ونجد فى هذا الوقت اتجاهات ثلاثة للتطور تفرضها مناقشات المعتزلة فرضا مباشرا الى حد ما . فأول شىء نجد الفلاسفة ، كما يسميهم الكتاب العرب ويقصدون بهم الطلاب والشراح الذين بنوا عملهم مباشرة على النص الاغريقى ، أو بنوه على النسخ الأخيرة المفضلة على الأقل ، ولقد أخذ البحث الفلسفى على أيديهم اتجاها مخالفا حين بدءوا يفهمون المعنى الأفضل والأصدق لتعاليم أرسطو . ونجد ثانيا أهل السنة من الأشعرى الى آخرين ، ويمثلون وجهة نظر علم الكلام الاسلامى معدلا الى حد ما ، وموجها بفلسفة أرسطو ، وهم يحاولون عن وعى أن يضعوا حلا وسطا بين الفلسفة والتوحيد الاسلامى . ولقد انتهت تقاليد المعتزلة الأولى فى أيام الأشعرى ، فرأينا من أحسوا قوة مسائل الفلسفة اما أن ينحازوا الى الأشعرى والمتكلمين من أهل السنة من بعده ، واما أن يسبحوا فى مجرى الفلسفة ، فيبعد بهم هذا المجرى عن المعتقدات السلفية فى الاسلام بعدا تاما ، ونجد الحركة الصوفية ثالثا ، وفيها تختلط عناصر من الأفلاطونية المحدثة بعناصر أخرى من الشرق — من الهند وفارس . وانقرض المعتزلة الحقيقيون فى القرن الهجرى الرابع .

## الفصــل السـادس

# فلاســفة المشرق

عرف المسلمون فلسفة أرسطو أول ما عرفوها من طريق الترجمات والشروح السريانية ، وان الشروح السريانية التى استخدمت خاصة بين السوريين لم تحدد اتجاه الفكر العربى أبدا . وبدأت نصوص أرسطو تعرف معرفة أتم منذ أيام المأمون ، لأن الترجمة جرت مبـاشرة من الاغريقية ، وكان من نتيجة ذلك أن وجد تقدير أدق لتعاليم أرسطـو ، ولو ان هذا التقدير كان لا يزال محـكوما الى حـد كبير بالآراء التى وردت فى الشروح الشائعة بين السوريين . ويطلق كتـاب العرب اسم « الفيلسوف » ( وجمعه فلاسفة ) ـــ وهو ترجمة للكلمـة الاغريقية « فيلوسوفوس » ـ على الذين كانوا يدرسون النص الاغريقى دراسة مباشرة ، اما باعتبارهم مترجمين ، أو طلابا للفلسـفة ، أو من تلاميذ من استخدموا النص الاغريقى . وتدل الكلمة باستعمالها على نسق من باحثى العرب ظهروا فى القرن الثالث الهجرى ، وانتهوا فى القرن السابع، وكان منشؤهم من دراسة أرسطو دراسة أدق ، مبنية على الاطلاع على النص الاغريقى ، وعلى الشراح الاغريق الذين انتشرت شروحهـم فى سوريا . وتطلق الكلمة كما لو كان هؤلاء الفلاسفة فرقة معينـة ، أو مدرسة فكرية خاصة ، أما الآخـرون من طلاب الفلسـفة ، فكـانوا يسمونهم الحكيم والناظر .

وتتكون من هؤلاء الفلاسفة أخطر جماعـة فى تاريخ الثقـافة الاسلامية ، فلقد كانوا هم المسئولين الى حد كبير عن ايقاظ الدراسات الأرسطوطاليسـية فى الأقاليم المسـيحية اللاتينيـة ، وكانوا هـم الذين تطوروا بالتقاليد الأرسطوطاليسية التى اخـذها الاسـلام عن المجـتمع السريانى فصححوا وراجعوا محتوياتها بالدراسـة المبـاشرة للنص الاغريقى ، والوصول الى نتائجهم على نحـو ما كان يفعـل الشراح الافلاطونيون المحدثون .

واول هذه الطائفة يعقوب بن اسحق الكندى المتوفى حوالى ٢٦٠ هـ ( ٨٧٣ م ) ، وقد بدأ حياته معتزليا يعنى بالمسائل الكلامية التى يناقشها أعضاء هذه المدرسة الفكرية ، ولكنه رغب فى اختيار هذه المسائل وبحثها بصورة ادق ، فاستخدم الترجمات المأخوذة مباشرة من الاغريقية، والتى لم تظهر الا حديثا ، وبهذا خلق طريقة أدق ، وفتح الطريق لدراسة أرسطو دراسة أكثر دقة وتقدما من اى شيء خطر على البال حتى ذلك الوقت . وكان من نتيجة ذلك أن أثار تلاميذه ومن جاء بعدهم مسائل جديدة ، ورفضوا ان يلزموا الكلام فى مسائل المعتزلة ، وكان الكندى سلفهم العقلى فى هذه المباحث الجديدة التى لم تصبح ممكنة الا بفضل طريقته ، وباستخدام النصوص الاغريقية ، وانها لحقيقة غريبة أن الكندى أبا الفلسفة العربية كان من بين القليلين من ائمة الفكر العربى الذين كانوا عربا بالعنصر . فاغلب علماء العالم الاسلامى وفلاسفته جرى فى عروقهم الدم الفارسى أو التركى أو البربرى ، ولكن الكندى نمته قبيلة كندة اليمانية ( ونسبه هذا مقتبس من تاريخ الحكمة المذكور فى هامش (٢٢) من ترجمة دى سلان لابن خلكان — الجزء الأول ص ٣٥٥ ) . ولسنا نعرف الا القليل من حياته عدا أن أباه كان واليا على الكوفة ، وأنه درس فى بغداد وان كنا لا نعرف شيوخه ، وانه كان أثيرا عند الخليفة المعتصم ( ٢١٨ — ٢٢٧ هـ ) . وسر خبرته وعدته هو معرفته بالاغريقية التى استخدمها فى اعداد ترجمات لميتافيزيقا أرسطو ، وجغرافية بطليموس ، ونسخة عربية مراجعة من ترجمة اقليدس ، ووضع الى جانب ذلك مختصرا عربيا لكتاب الشعر ، والعبارة لأرسطو ، وكتاب ايساغوجى فورفوريوس ، وكتب شروحا على التحليلات الثانية ، والسفسطة ، والمقولات ، وكذا كتاب الدفاع المنسوب الى أرسطو . وشرح كذلك كتاب المجسطى لبطليموس ، والأصول لاقليدس ، وكتبا اخرى أصيلة أحدها « مقالة فى العقل » ، والثانى فى « الجواهر الخمسة » ، وذلك أحق كتبه بالذكر (١) .

ولقد تقبل الكندى اثولوجيا أرسطو باعتبارها أصيلة بالنسبة له، وهى التى نشرها ابن ناعمة الحمصى ، وقيل ان الكندى راجع الترجمة العربية . وكانت هذه الاثولوجيا مختصرا من الكتب الثلاثة الأخيرة من تاسوعات افلوطين ، ويحتمل أن يكون الكندى قد راجع

---

(١) Latin transl. Iry A. Nagy in Balumker and Herlling's Beitrage zur geschichte der philosophis des M. A. II. 5. Munster, 1897.

الأثولوجيا على نصوص التاسوعات ، وصحح عباراتها ومعناها العام طبقا للأصل . وواضح أنه فعل ذلك دون أى شك فى صحة نسبتها الى أرسطو . ولم يعرف العالم الاسلامى الأثولوجيا الا قبل ذلك بقليل، ومن المؤكد أن استخدام الكندى لها كان سببا أساسيا فى أهميتها بعد ذلك . فلما اقرها لم يقتصر الأمر على أن تحتل مكانا ثابتا فى قانون ارسطو ، وانما اصبحت نواة التعاليم التى تطورت بها فرقة الفلاسفة مع تأكيد الاتجاهات التى كانت واضحة فى شروح الاسكندر الأفروديسى . ويظهر اثر الأثولوجيا والاسكندر أوضح ما يظهر فى رسالة « فى العقل » وهى تتبنى على مذهب قوى النفس كما يصفها ارسطو فى كتاب النفس (De anime II ii) . واذ يعمل الكندى على تطور المذهب كما شرحه الشراح الأفلاطونيون المحدثون يعد القوى أو درجات العقل فى النفس اربعا : ثلاث منها فى النفس الانسانية بالفعل والضرورة ، ولكن واحدة تدخل اليها من خارج وهى مستقلة عنها . ومن الثلاث السابقة واحدة كامنة أو موجودة بالقوة ، كمعرفة الكتابة التى تكمن فى عقل من يعرف الكتابة ، والثانية فاعلة كحين يستحضر الكاتب من حالة الكمون معرفته بالكتابة التى يجب أن يؤديها ، والثالثة مرتبة العقل المتصلة بعملية الكتابة ، حيث تكون المعرفة التى وضعت فى صورة فعل دليلا وموجها للعمل . اما القوة الخارجية فهى العقل الفعال الذى يأتى من الله عن طريق الفيض ، ويستقل عن الجسم لأن معرفته لا تتوقف على الادراك الذى يأتى عن طريق الحواس ،مع أنه يعمل فى قوى الجسم .

ومما لا فائدة منه أن ندعى أن تاريخ الفلسفة العربية يرينا ضعفاً فى أصالة العقل السامى ، لسبب واحد ، هو أننا لا نجد واحداً من فلاسفة المرتبة الأولى بعد الكندى عربيا بمولده ، وقليل منهم يمكن أن يوصف بأنه سامى . وقد يكون أكثر دقة أن نقول ان الفلاسفة الاغريق قد تفردوا حتى وقت متأخر جداً بمحاولة أى شىء يصدق عليه أنه دراسة نفسية علمية . ولم يحدث كثير تقدم عن نظريات الباحثين الاغريق القدماء حتى الوقت الذى بدأت فيه طريق علم الطبيعة الحديث ومادته تطبق فى البحوث النفسية ، وكانت نقطة الخلاف الوحيدة بين المدارس المتأخرة تدور حول الناحية التى يجب اختيارها من البحث القديم لتكون نقطة البداية ، وفى هذا تكمن الاهمية الكبرى للكندى ، لانه هو الذى اختار نقطة البداية ، واشار اليها . وكان الأساس المعين الذى اختاره الكندى هو دراسة ارسطو فى النفس كما شرحها الاسكندر الأفروديسى ، واعانه على هذا

الاختيار فلاسفة السريان ، وان لم يدلوا عليه من جميع النواحى . ويبدو من المؤكد أن التطور الذى جاء به الكندى متأثرا الى حد كبير بأثولوجيا أرسطو ، وهو كتاب يتضح جداً تقدير الكندى له . وان العلاقة بين الاسكندر الأفروديسي وأفلوطين الذى تبدو تعاليمه فى الأثولوجيا يمكن وصفها بأنها تعاليم الاسكندر مشتملة على جراثيم الأفلاطونية المحدثة ، على حين يعرض أفلوطين المذهب الأفلاطونى المحدث كامل النسق . وان هذا المذهب بصورته الأولى لا بد أن يكون قد بدا متمشياً مع تعاليم القرآن ، بل مكملا لها . فللانسان نفس حيوانية تشاركه فيها المخلوقات الدنيا ، ولكن أضيفت اليها فيه نفس ناطقة أو روح أتت مباشرة من عند الله . وهى باقية لأنها لا تفتقر الى الجسم . أما النتائج الممكنة التى دلت على عدم التمشى بين ذلك وبين تعاليم الوحى ، فلم تكن قد تمت صياغتها حتى ذلك الوقت .

ولا حاجة بنا الى الوقوف عند تعاليم الكندى المنطقية التى تقدمت بالدراسة العربية لمنطق أرسطو وصححتها . ولم يكن ذلك مجرد أمر عارض فى الحقيقة ، مع أن المنطق لم يلعب دوراً كبيراً فى الثقافة العربية كما لعب فى السريانية . فلقد كان المنطق فى السريانية أساساً لكل ما يمكن اعتباره دراسات انسانية ، ولكن هذا الموقف فى اللغة العربية احتلته دراسة النحو التى تطورت فى اتجاهات جديدة مستقلة ، ولو أنها تأثرت بدراسة المنطق فى أزمنة متأخرة . ومع ذلك فما دام العالم الاسلامى قد ادعى أنه احتضن الدراسات الفلسفية ، وحتى فى الأزمنة المتأخرة الى حد اقل ، فان المنطق الأرسطوطاليسى لم يتقدم عليه الا النحو باعتباره أساس الثقافة الانسانية . وان الأثر الحقيقى للكندى ليبدو فى اثارته علم النفس والميتافيزيقا ، ويتركز عمل الفلاسفة فى هاتين الدراستين على نحو ما فعل الكندى .

ولقد جاء الكندى فى علم النفس كما رأينا بمذهب هيأه الاسكندر والشراح الأفلاطونيون المحدثون لأرسطو ، وظل معمولا به بين طلاب الفلسفة من السريان ، ثم تطور به خلفاؤه تطوراً أكبر . وكانت الظروف فى الميتافيزيقا مختلفة عن ذلك . فالظاهر أن الكندى هو الذى جاء بمسائل الميتافيزيقا الى العالم الاسلامى ، ولكن الواضح أنه لم يكن يفهم تماما علاج أرسطو لهذه المسائل . فالمسائل المتصلة بفكرة الحركة والزمان والمكان درسها أرسطو فى الكتب : الرابع والخامس والتاسع من الطبيعيات التى ترجمها حنين بن اسحق الذى كان معاصرا للكندى ، ثم فى الميتافيزيقا التى لم تكن لها ترجمة موجودة

باللغة العربية فى ذلك الوقت . حتى انه لابد أن يكون الكندى قد رجع الى الميتافيزيقا بنصها الاغريقى كلما استعملها .

أما رسالته فى الجواهر الخمسة ، فتدرس أحوال الهيولى والصورة والحركة والزمان والمكان . ويعرف الهيولى من بين هذه الخمسة :

١ ــ بأنها التى تقوم بها الجواهر الأخرى ، ولا تقوم هى بشىء باعتبارها صفة له . وهكذا اذا لم توجد الهيولى لم توجد الأربعة الأخرى بالضرورة أيضاً .

٢ ــ وللصورة نوعان : اولهما ما كان جوهريا للنفس لا ينفصل عن الهيولى ، والثانى ما يعين على وصف الشىء نفسه ، أى المقولات العشر الأرسطوطاليسية : وهى الجوهر والكم والكيف والاضافة والزمان والمكان والوضع والملك والفعل والانفعال . وهذه الصورة هى الاستعداد الذى يصدر به الشىء عن المادة غير المصورة ( الهيولى ) ، كما تصدر النار عن التقاء اليبوسة والحرارة . فالمادة هنا هى اليبوسة والحرارة ، ولكن الصورة هى النار . والمادة بلا صورة تبقى تجريدا ، ولكنها حقيقة ، وتصير شيئا حين تتخذ صورة . ويبدى لنا هذا الايضاح ــ كما أشار « دى فو » فى كتابه ( ابن سينا ص ٨٥ ) أن الكندى لم يفهم المعنى الذى أراده أرسطو فهما صحيحا .

٣ ــ وللحركة ستة أنواع . اثنان منها اختلاف فى المادة من حيث الكون والفساد ، أو الاحداث والاعدام . واثنان آخران اختلاف فى الكم بالزيادة أو النقص ، وواحد منها اختلاف فى الكيف ، والأخير اختلاف فى الوضع .

٤ ــ والزمان مساوق للحركة ، ولكنه يتجه دائما فى اتجاه واحد فقط . انه ليس حركة ، ولو أنه مساوق لها ، لأن الحركة يبدو متشعبة تشعب الاتجاه ، ويعرف الزمان دائما بالنسبة الى ما قبل وما بعد ، فهو كالحركة فى خط مستقيم وبسرعة ثابتة . ومن ثم لا يمكن أن يعبر عنه الا بنسق من الأعداد المستمرة .

٥ ــ اما المكان فيعتبره بعضهم جسما ، ولكن أرسطو يرفض ذلك ، فهو السطح المحيط بالجسم . وحين يزحزح الجسم لا يصبح المكان معدوما ، لأن المسافة غير المشغولة يحتلها فى الحال جسم آخر

كالهواء والماء ، وهلم جرا فيحيط به نفس السطح ٠ وان الكندى ليعالج هذه الأفكار علاجا بدائيا بلا شك ، ولكنه كان أول من وجه الفكر العربى هذا الاتجاه ٠ ومن هذه الأفكار نشأ موقف جديد حيال ما قاله الوحى عن الخلق بالنسبة لمن جاءوا بعد الكندى .

ويقدم لنا الكندى — فيلسوف العرب كما كان يدعى ( حوالى ٣٦٥ ) — خير فكرة عن الفرق المختلفة التى وجدت فى الاسلام فى نهاية القرن الثالث الهجرى ، حيث قابلهم خلال أسفاره . وقد نشر « دى غويه » عمله هذا فى ليدن عام ١٨٧٢ م باعتباره الجزء الثانى من المكتبة الجغرافية العربية ٠

وكان الفيلسوف العظيم التالى هو محمد بن محمد بن طرخان أبو نصر الفارابى المتوفى عام ٣٣٩ هـ ، وهو من أصل تركى ٠ ولقد كان « أكبر فلاسفة المسلمين ، ولم يكن فيهم من بلغ رتبته فى فنونه ، والرئيس أبو على بن سينا السابق ذكره ، بكتبه تخرج ، وبكلامه انتفع فى تصانيفه » ( وفيات الأعيان جـ ٤ ص ٢٣٩ ط ٠ النهضة ) ٠ ولد فى فى فاراب أو أترار بالقرب من بلاساغوم ، ولكنه كان كثير الأسفار . وفى أثناء سفره قدم الى بغداد ، ولكنه لم يستطع — لجهله باللغة العربية — أن يدخل فى الحياة العقلية فى هذه المدينة . وتصدى أولا للوصول الى معرفة اللغة العربية ، ثم أصبح تلميذاً للطبيب المسيحى متى بن يونس ، وكان فى ذلك الوقت قد هرم ، ودرس عليه المنطق ، ثم رغب فى توسيع أفق دراساته ، فرحل الى حران حيث لقى الفيلسوف المسيحى يحيى بن حيلان ، وظل يدرس معه المنطق ، ثم عاد الى بغداد حيث بدأ يعمل فى فلسفة أرسطو فى أثناء دراسته ، فقرأ « النفس » مائتى مرة والطبيعيات أربعين مرة ٠ ولكن رغبته الأساسية تعلقت بالمنطق ، وترتكز شهرته على عمله فى المنطق . ورحل من بغداد الى دمشق ، ثم الى مصر ، ولكنه عاد الى دمشق حيث قضى فيها بقية حياته . وكانت الامبراطورية التى يحكمها خليفة بغداد قد بدأت فى ذلك الوقت تنقسم الى دويلات كما كانت الامبراطورية الرومانية تحت حكم المتأخرين من ملوك الكارولنجيين ٠ وكان ولاة الخلافة يكونون دويلات نصف مستقلة تحت السيادة الاسمية للخليفة ، وينشئون أسرات ملكية وراثية . وأسس الشيعة الحمدانيون الذين بدءوا حكمهم فى الموصل عام ٢٩٣ هـ دولة فى حلب عام ٣٣٣ هـ ، واكتسبوا شهرة وقوة عظيمتين باعتبارهم زعماء موفقين ضد أباطرة بيزنطة . وأخذ الأمير الحمدانى سيف الدولة دمشق عام ٣٣٤ هـ ( ٩٤٦ م ) ، فعاش الفارابى تحت حمايته ٠ وكان

مذهب اهل السنة فى ذلك الوقت مذهباً رجعيا ، ولكن حكام الشيعة المختلفين ظهروا بمظهر الحماة للعلم والفلسفة .

وعاش الفارابى فى دمشق عيشة عزلة ، فكان يقضى معظم وقته على أحد الينابيع التى تمتاز بها دمشق ، أو فى حديقة ذات ظلال . وفى هذا الجو قابل أصدقاءه وتلاميذه ، وتحدث اليهم ، وكان من عادته ان يكتب رسائله على أوراق متفرقة « فلذلك جاءت أكثر تصانيفه فصولا وتعليقات ، ويوجد بعضهما ناقصاً منثوراً وكان أزهد الناس فى الدنيا ، لا يحفل بأمر مكسب ولا مسكن ، وأجرى عليه سيف الدولة كل يوم من بيت المال أربعة دراهم ، وهو الذى اقتصر عليها لقناعته » ( وفيات الأعيان جـ ٤ ص ٣٤١ — ٣٤٢ ط . النهضة ) .

ولقد ألف الفارابى مجموعة من الشروح على الأورجانون الذى يحتوى على تسعة كتب كما يعدهم العرب . تلك الكتب هى :

١ — ايساغوجى ، أو المدخل لفروفوريوس .

٢ — قاطيغورياس أو المقولات .

٣ — بارى أرمنياس ، أو العبارة ، أو التفسير .

٤ ـ انالوطيقا الأولى ، أو التحليلات الأولى ، أو القياس .

٥ ـ انالوطيقا الثانية ، أو التحليلات الثانية ، أو البرهان .

٦ ـ طوبيقا ، أو الجدل .

٧ — سوفطيقا ، او المغالط ، أو السفسطة ( ويسميها القفطى الحكمة الموهة ) .

٨ — ريطوريقا ، أو الخطابة .

٩ — بيوطيقا ، أو الشعر .

وكتب كذلك « مدخلا للمنطق » ثم « مختصرا فى المنطق » ، وكان عمله الأساسى فى الحقيقة يتمثل — كما أشرنا الى ذلك — فى بسط المنطق . وقد اهتم بعض الاهتمام بعلم السياسة ، ونشر مختصراً لقوانين افلاطون حل فى الغالب محل السياسة فى النسخة العربية من قانون ارسطو اما فى الاخلاق ، فقد كتب تعليقا على الأخلاق النيقوماخية لأرسطو ، ولكن النظرة الأخلاقية لم تجذب اليها فى العادة اهتمام الطلاب العرب واما فى علم الطبيعة ، فقد كتب شروحا على الطبيعيات ، والآثار العلوية ، والسماء والعالم لأرسطو ، وكذلك كتب مقالة عن حركة الفلك واما عمله فى دراسة النفس ، فيتمثل فى تعليق على شروح الاسكندر الافروديسى على كتاب النفس ، وفى مؤلفات « عن النفس »، و « قوة النفس » و « الواحد » ، و « العقل والمعقول » وشاع بعض هذه الكتب فيما بعد فى صورة ترجمات لاتينية فى القرون الوسطى، وظل يعاد نشرها حتى القرن السابع عشر ( كالذى حدث مثلا بالنسبة لكتاب « العقل والمعقول » . واما فى الميتافيزيقا ، فقد كتب رسائل عن يحيى النحوى « الزمان » ، و « المكان » ، و « المقياس » ، و « الخلاء » . واما فى الرياضيات ، فقد كتب شرحا للمجسطى لبطليموس ، ومؤلفا عن مسائل مختلفة مما كتبه اقليدس . وكان من أتباع نظرية الأفلاطونية المحدثة المتحمسين . تلك النظرية القائلة ان تعاليم ارسطو وافلاطون تتفق فى جوهرها ، ولا تختلف الا فى التفاصيل السطحية ، وفى طرق التعبير ، وكتب مؤلفات عن « الجمع بين رأيى افلاطون وارسطو »، وعن « الفلسفة قبل افلاطون وارسطو »، ومقالات له « ضد جالينوس » ، و « يحيى النحوى » ينتقد فيها آراء أولئك الشراح ، ويحاول الدفاع عن الأرسطوطاليسية التقليدية بجعلهما مسئولين عما يظهر من الخلاف بين تعاليم أرسطو وبين التنزيل . وكان اهتمام الفارابى بعلوم الغيبيات كما تبدو فى كتبه عن « ضرب الرمل » Geomancy ، وعن « الجن » ، وعن « الرؤيا » . ووضع كتابه « كيمياء الطبخ » بين ما الف فى علم الطبيعة ، وكذلك بين ما الف فى السحر . وكان هذا هو الاتجاه المنكود الذى اتجهت اليه الكيمياء العربية . ولقد كتب كذلك عدة كتب فى الموسيقى ( انظر شمولدرز : وثائق فلسفية عربية . بون ١٨٣٦ . للنسخ اللاتينية من المؤلفات المختارة ) .

وان خطورة الفارابى لتبدو فى اعتباره معلما للمنطق ، وكثير مما كتبه لم يكن اكثر من اعادة عرض للخطوط العامة لمنطق أرسطو ، ومن عرض لمبادئه . ولكن « دى فو » فى كتابه « ابن سينا »

قد لفت النظر الى دلائل تدل على فكر أصيل فى رسالته فى الأجوبة على بعض المسائل .

ولقد قبل الفارابى — كما قبل الكندى — الأثولوجيا باعتبارها عملا اصيلا من اعمال أرسطو ، وتبدو لديه آثار واضحة منها . ففى رسالته « فى العقل » يضع تحليلا دقيقاً للطريقة التى يستخدم بها الاصطلاح « عقل » عند الجمهور وفى البحث الفلسفى . فيقصد عند الجمهور « بالرجل العاقل » الرجل الذى يعتد بحكمه لأنه يحكم بطريقة مستقيمة ليفصل بين الخير والشر ، ومن ثم يمتاز عن « الداهية » الذى يستخدم عقله فى اختراع الحيل الشريرة . أما المتكلمون فيستخدمون الاصطلاح « عقل » ليدلوا به على القوة التى تظهر بها صحة الكلام ، فتقبل الكلام باعتباره صدقاً ، أو ترفضه باعتباره كذباً . ويستخدم أرسطو كلمة « عقل » فى التحليلات الأولى ليدل بها على القوة التى يصل بها الانسان وصولا مباشراً الى معرفة خاصة بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية ، والحقائق العامة المجردة دون الحاجة الى دليل . ويشرح الفارابى هذه القوة بأنها جزء النفس الذى يوجد فيه الحدس ، وهى من ثم قادرة على الوصول الى مبادىء العلوم النظرية ، اى انها سبب التعقل نفسه كما يستخدم هذا الاصطلاح فى كتاب النفس : أى انها النفس الناطقة التى يعتبرها الاسكندر الأفروديسى فيضاً من عند الله . ويتكلم الفارابى كما تكلم الكندى عن الملكات أو أجزاء النفس : وهى العقل بالقوة ، أى الكامن ، والعقل بالفعل ، والعقل المستفاد ، والعقل الفعال . وأول هذه هو العقل الهيولانى ، أو العقل القابل ، وهو القدرة التى لدى الانسان على ان يتعقل ماهية الأشياء المادية بأن يجرد الماهية تجريداً عقلياً من أعراضها المختلفة التى يدرك الماهية مقترنة بها . وهذا يقابل على التقريب ما قال به أرسطو من « حس مشترك » . والثانى العقل بالفعل وهو هذه الملكة بالقوة حين تفعل فعلها ، وتقوم بهذا التجريد . أما العقل الفعال ، فهو القوة الخارجية أو الفيض الألهى الذى يستطيع أن يوقظ القوة الكامنة فى الأنسان ، ويدفعها الى العمل . والعقل المستفاد هو العقل مدفوعاً الى الفعل ، ومكتملا بالهام من العقل الفعال . وهكذا يكون العقل بالفعل ذا صلة بالعقل بالقوة تشبه صلة الصورة بالهيولى ، ولكن العقل الفعال يأتى من خارج ، ويصل العقل بواسطته الى قوى جديدة ، حتى لنجد أعلى افعاله « مستفاداً » .

ويبدو الفارابى دائماً مسلماً متمسكا بدينه ، ويظهر عليه أنه لا يدرك تأثير النظرية النفسية لأرسطو فيما ذهب اليه القرآن ، فالاعتقاد القديم فى الاسلام — كما هو فى معظم الأديان — موروث عن المذهب النفسى الحيوى البدائى animism ، وهو مذهب ينظر الى الحياة باعتبارها مسببة عن وجود شىء جوهرى تماماً ، وان كان كامنا ، يسمى النفس . فالشىء حى مادامت النفس فيه ، ويموت النفسى الحيوى للحركة كلها : فالسهم الطائر ذو نفس ما دام يتحرك ، حين تفارقه نفسه . وكان هذا فى الصور الأولى هو تعليل المذهب وهو يتوقف عن الحركة حين تفارقه النفس ، أو ترغب فى الراحة ولايستتبع هذا أى اعتقاد فى بقاء النفس ، ولا ينسب للنفس شخصية متميزة ، وانما يأتى كل ذلك فيما بعد . فهذا المذهب ليس الا اعتبار الحياة نوعاً من الجوهر اللطيف جداً ، غير الملموس ، ولو أنه موجود فى ذاته Self- Existant أما ما يوصف بأنه « نظرية الشبح » ، فانه مرحلة متأخرة من التطور ، حيث جرى الاعتقاد أن النفس بعد مفارقتها الجسم تظل متميزة الشخصية ، ذات صورة ، ولها بعض الاحساسات المرتبطة بالكائن الذى كانت فيه من قبل . تلك كانت المرحلة التى وصل النظر النفسى العربى اليها عند ظهور الاسلام . أما مذهب أرسطو ، فقد قال : ان النفس تشتمل على قوى أو أجزاء مختلفة : كالقوة التى تشترك فيها مع النبات ، والأخريات التى تشارك فيها الأنواع السفلى من الحيوان . أى أن القوة الغاذية والقوة المولدة ( بتشديد مع فتح اللام ) ، وكل الادراكات التى يوصل اليها عن طريق الحواس ، ثم التعميمات العقلية التى يوصل اليها من خلال استخدام هذه الحواس — كل ذلك ينظر اليه باعتباره أنواعاً من القوة مشتقة من الاستعدادات الكامنة فى الجسم المادى ، وهذا هو على وجه التقريب موقف المادية الحديثة كما يفهم هذا الاصطلاح فى علم النفس . ولا يتعارض هذا مع الاعتقاد فى الله الذى هو المصدر الأول لكل القوى الموجودة ، ولو أن هذا المعنى يتضح من الشروح أكثر مما يتضح من أرسطو نفسه . ولا يتعارض كذلك مع المذهب القائل ببقاء ومفارقة النفس التى توجد فى الانسان ، بالاضافة الى ما يمكن أن نصفه بأنه النفس النباتية ، والنفس الحيوانية . وهذه النفس — أو الروح العاقل ، الذى أتى من خارج ولا يوجد الا فى الانسان فقط — هى الباقية . وتنشأ عن هذا المذهب قوة لا يمكن تخطيها بين الانسان وبين بقية المخلوقات ، ويتضح منه السبب الذى من أجله استحال على من تكونت أفكارهم على النمط الأرسطوطاليسى — سواء

من مسلمى أهل السنة أو من الكنيسة الكاثوليكية ـ أن يعترفوا للحيوانات « بحقوق » ، مع أنهم يعتبرون الشفقة عليها « واجباً » . وفوق ذلك أن الجزء الوحيد الذى يبقى من الانسان هو النفس الناطقة المجردة التى قال بها أرسطو ، وهى خلو من كل ما يمكن أن يكون شركة بين الانسان وبين المخلوقات السفلى ، وخلو كذلك من أى شيء يمكن أن يكون الحيوان · وان روحا كهذه مفارقة للجسم والوظائف الدنيا للنفس الحيوانية لا تكاد تتلاءم مع صورة الحياة الآخرة ، كما صورها القرآن . زد على ذلك أن القرآن ينظر الى الحياة الآخرة باعتبارها غير تامة حتى تتحد الروح مع الجسد من جديد ، وهو احتمال لا يكاد تلاميذ أرسطو يفكرون فيه · ولقد وردت النفس الحيوانية فى مذهب أرسطو لا باعتبارها كائنا غير مرئى ، بل باعتبارها صورة من صور الفعل فى الجسم فحسب . ولم يكن معنى الموت عنده هو مفارقة هذه النفس ، وانما هو توقف وظائف القوى الجسدية ، كما يتوقف الاحتراق عند اطفاء القنديل ، حيث لا يذهب اللهب فيبقى بعيداً عن القنديل ، أو كانطباع الخاتم على الشمع حين يختفى عند اذابة الشمع ، فلا يبقى بذاته كما تبقى الأشباح · فالجزء الوحيد الباقى من الانسان اذن ، هو ما جاء اليه فيضاً من العقل الفعال ، وحين يطلق سراح هذا الفيض من ارتباطه بالجسم الانسانى ، وبالنفس السفلية ، يصبح من المحتم أن يندمج فى المصدر الحاضر حضوراً شاملا ، والذى اشتق منه . وهكذا تكون النتيجة المنطقية رفضا لا لفكرة الحياة الآخرة ، ولا أبديتها ، ولكن للوجود المستقل للنفس الجزئية . وكان هذا كما سنرى ثمرة من ثمرات الأرسطوطاليسية العربية . ومن ثم هاجم المتكلمون من المسلمين ، وعلماء اللاهوت المدرسيون فى المسيحية اللاتينية ، الفلاسفة ، لأنهم يقضون فى نظرهم على الاعتقاد فى الشخصية الفردية ، ويعارضون عقيدة البعث . ويجب أن نتذكر فى هذه الحالة الأخيرة ـ حالة البعث ـ أن العقيدة الاسلامية قد تورطت فى ذكر التفصيلات الفجة أكثر مما تورطت المسيحية · ولكن الفارابى لم يفطن الى الغاية التى ستدفعه اليها تعاليم أرسطو ، فقد كان أرسطو يبدو فى نظره تقليدياً ، لأن مذهبه يبرهن على بقاء النفس ·

ويعبر الفارابى عن نظريته فى « العلية » فى كتاب له اسمه « فصوص الحكم » ، فكل ما يوجد بعد عدم لا بد فى نظره أن يوجد بعلة ربما كانت هى نفسها نتيجة سابقة ما ، وهلم جرا ، حتى نصل

الى العلة الأولى التى هى موجودة الآن ومنذ الأزل . وان قدمها لضرورى ، لأنه لا توجد علة تسبقها ، وقد أوضح ارسطو أن سلسلة العلل لا يمكن أن تكون الى ما لا نهاية · والعلة الأولى واحدة قديمة ، وهى الله ( انظر ميتافيزيقا أرسطو ١٢ ـ ٧ ، وكذلك تيماوس لأفلاطون ٢٨ ) وهذه العلة الأولى كاملة لعدم تغيرها ، ومعرفتها هى غاية الفلسفة ، لأن كل شيء سيتضح اذا عرفنا علة الكل · والعلة الأولى هى « الكائن الموجود الواجب الوجود » ، الذى وجوده لازم لكل وجود آخر ، وليس له جنس ولا نوع ولا فصل . انه خارج وداخل معا ، فهو فى الوقت نفسه ظاهر وباطن ، ولا يمكن أن تدركه بأية قوة حسية ، ولكنه يعرف بصفاته ، وخير معرفته أن تعرف أنه لا يمكن البرهنة عليه . ويخلط الفارابى فى هذا التناول تعاليم الفلسفة الحقيقية بالتصوف الذى كان يتطور فى آسيا فى أيامه ، ولا سيما بين الشيعة الذين كان على صلة بهم · ولا يمكن لله أن يعرف ( بضم الياء ) من وجهة النظر الفلسفية ، ولكنه واجب الوجود ، لأن الله فوق المعرفة ، ولكن الله بمعنى آخر هو أساس كل معرفة ، لأن الحقيقة العليا يجب أن تقوم عليها كل الموجودات ، وكل نتيجة دليل على العلة ·

وينبنى دليل وجود الله على حجة أفلاطون ( تيماوس ص ٢٨ ). وأرسطو ( الميتافيزيقا ١٢ — ٧ ) وقد استخدمه « ألبير الكبير » وآخرون فيما بعد · ولقد جرى التمييز أولا بين الممكن الذى يوجد بالقوة وبين الواجب . ومن الضرورى للممكن ليصبح واجبا أن تكون له علة فاعلة · وواضح أن العالم مؤلف ، ومن ثم لا يمكن أن يكون هو العلة الأولى ، لأن العلة الأولى واحدة غير متعددة ، فالعالم كما هو واضح ينشأ من علة ليست هى ذاته ، وربما كانت العلة المباشرة نتيجة لعلة أخرى سابقة ، ولكن نسق العلل لا يمكن أن يتسلسل الى ما لا نهاية ، ولا أن يلزمه الدور ، ومن ثم اذا تتبعناه الى منشئه فلابد فى النهاية أن نصل الى العلة الأولى ، وذاتها غير معلومة وهى علة كل شيء . وهذه واجبة الوجود « ولكنها ليست واجبة لعلة أخرى غير ذاتها » ·

ويجب أن تكون العلة الأولى واحدة ، غير متغيرة ، لا تلحقها الأعراض ، وهى مطلقة كاملة خيرة ، وهى العاقل المطلق والمعقول المطلق والعقل المطلق ، وهى بذاتها تتصف بالحكمة والحياة والعلم والارادة والقوة والجمال والخير لا باعتبار ذلك مكتسباً أو خارجياً ، بل باعتباره وجوها لماهيتها ، فهى الارادة الأولى والمريد الأول

والمراد الأول ، وغاية الفلسفة كلهـا هى معـرفة العـلة الأولى ، وهى الله ، لأنه ما دام علة لجميع الكائنات ، فان الكائنات جميعاً تفهم وتفسر بتعقل ذاته ومعرفتها . وكون العلة الأولى متفردة واحدة وعلة لجميـع الكائنات يتفق مع تعاليم القرآن . ويستخدم الفارابى تعبيرات القرآن دون قيد ، وبحسن نية ، مع افتراض أن مذهب أرسطو يوافق تعـاليم القرآن . وأعجب شيء فيما كتبه الفـارابى هى الطريقـة التى يستخدم بها عبارات القرآن ، كما لو كانت تتفق مع عبـارات الأفلاطـونية المحدثة ، حتى ان ما فى القرآن من « قلم » و « لوح » الخ يمثل ما فى الأفلاطونية المحدثة الخ . وربما نتساءل عما اذا كانت الفلسـفة حتى عند الفارابى تتفق حقيقة مع ما ذهب اليه القرآن ، ولكن الاختـلاف لم يكن ظاهراً فى ذلك الوقت الى درجـة تلفت النظر .

ولثقة الفارابى فى التطابق الذى بين تعـاليم أرسطو وبين تعاليم التنزيل نراه ينكر أن أرسـطو يقول بقدم المـادة ، ويخـالف الاعتقـاد فى الخلق . وتتوقف المسألة كلها على ما يقصد بكلمـة « الخلق » ، فهو يرى أن الله قد خلق الأشياء جميعاً فى لحظة فى الأزل الذى لا يقاس بزمن ، ولم يكن هـذا الخـلق مبـاشراً ، ولـكن بواسـطة العقـل الفعال . وقد رأى أرسطو فى هذا الصدد أن الكون وجد فى الأزل ، ولكنه وجد باعتباره مخلوقا . وهكذا تم الخلق قبل الله الذى أنشـأ الحركة بواسطة العقل ، فبدأ الزمن ببدئها . فلما وجدت الحركة والزمان معاً ، خرج الخلق الذى كان موجوداً فى غـير زمـان من الغيب الى الشهادة . ويطلق « الخلق » أحيانا ويقصد به هذا الخروج من السكون الذى فى غير زمان ، ولكنه ربما قصد به بالمعنى الأدق فكرة العليـة التى وجدت فى الأزل الذى لا يقاس بزمان لكونه سابقاً على الزمان . وهذا ما يقصده أرسطو حين يتكلم عن قدم العالم . وهكذا كـان القرآن وأرسطو كلاهما على حق ، ولكن كلا منهما يستخـدم كلمـة « الخلق » ليدل على شيء مختلف عما يقصده الآخر .

ومن الصعب أن نبالغ مهما قلنا فى خطورة الفـارابى ، فكـل ما يصادفنا فى المستقبل عند ابن سينا وابن رشد يوجد جوهره على التقريب فى تعـاليم الفارابى فعـلا . وكل الفـرق أن هذين الفيلسـوفين المتأخـرين قد أدركا أن مذهب أرسـطو لا يمـكن أن يتفق مع التوحيـد السلفى ، ومن ثم تركا كل محاولة للتوفيق الشـكلى ، فاسـتطاعا أن يعبرا عن أفكارهما تعبيراً أكثر وضوحا ، وأن يصـلا بمذهبهما الى نتائجهما المنطقية . ومن المهم حين ننظر فى توفيق الفارابى بين الفلسـفة

والقرآن أن نوازن ونقابل بينه وبين التوفيق الذى تم فى اتجــاه آخر على يد الأشعرى والمؤسسين الآخرين للمدرسة السلفية ، ولا بد لنا ان نشير الى أن بداية المدرسة كانت فى أيام الفارابى .

وكان الفارابى كما ذكرنا شديد الصلة بالشيعة مؤيدى دعــوى على ، والباقين بمعزل عن الخلافة الرسمية فى بغداد ، وفيما حول موت الكندى عام ٢٦٠ هـ اختفى محمد المنتظر ، الامام الثــانى عشر للاثنى عشرية ، أو الفرقة الشيعية التقليدية . وفى عام ٣٢٠ هـ ، فى أيام نشاط الفارابى أصبح الأمراء البويهيون قوة فى المقدمة فى العراق ، وفى عام ٣٣٤ هـ قبل موته بخمس سنوات ، استولوا على بغداد ، وبهذا أصبح الخلفاء مدة ١٣٣ عاما بعد ذلك فى موقف يشبه شبها تاما موقف ملوك الفرنجة حين لم يكونوا أكثر من لعبة يتلهى بها رجال القصر ، بالرغم من أنهم أحيطوا بمظاهر الأبهة ، وعوملوا بأكبر تبجيل . بالطريقــة نفســها لم يكن للخلفاء فى بغداد الا وظائف مظهرية ، وان كانوا بابوات من جهة وأباطرة من جهة أخرى ، تلزم توقيعاتهم لاضفاء صفة الشرعية على الملوك حتى فى بلاد بعيدة كالهند . وكانوا يعاملون معاملة السجناء المكرمين على يدى أمراء البويهيين ، وكان هؤلاء الأمراء من الشيعـة المعروفين بالاثنى عشرية ، ولهذا نظروا الى الخلفاء باعتبارهم مغتصبين للخلافة . وكان الشيعة فى ذلك الوقت هم حماة الفلسفة ، على حين وقف أهل السنة موقفا رجعيا .

والى جانب الاثنى عشرية ـــ وهم الشيعة التقليديون الى حد ما ـــ نجد فرعا من الغلاة يسمى السبيعة . فلقد عهد الامام السادس جعفر الصادق بالامامة الى ابنه اسماعيل ، ولكن اسماعيل وجد ذات يوم فى حالة سكر ، فحرمه جعفر من وراثة الامامة ، وعهد بها الى ابنه الثانى موسى الكاظم المتوفى عام ١٨٣ هـ . ولكن البعض لم يرضوا للامامـــة التى تورث حقوقها المقدسة بالميلاد أن تتحول عن وارثها بالارادة ، فبقى هؤلاء على ولائهم لاسماعيل . فلما مات اسماعيل ولا يزال جعفر حيا حولوا ولاءهم الى ابنه محمد ، وعدوه الامام السابع . وظل السبعية فرقة مغمورة الى حوالى عام ٢٢٠ هـ على ما يظهــر ، الى أن قادهم ــ أو قاد شعبة منهم منشقة عليهم ــ عبــد الله بن ميمون ، وكان ابنــا لطبيب عيون فارسى ، فنظم أتباعه بنوع من الماسونية فى سبع مراتب ( وجعلها فيما بعد تسعا ) من مراتب التنشئة والدعاية المنظمة تنظيما هائلا جدا ، على غرار ما فعل الهاشــميون من قبــل ( انظر قبله ) . ووضعت فكرة « الباطن » ، أو تفسير القرآن تفسيرا على غير ظاهره فى المراتب الأولى باعتبارها ضرورية لفهم معناه فهما صحيحا ، لأن

المعنى الحرفى غالبا ما يكون غامضا ، ويشير أحيانا الى أشياء غير مفهومة ، وتنسب هذه الفكرة على وجه العموم الى جعفر الصادق . ويتعلم التابع من أتباعهم حينئذ أن المعنى الحقيقى لا يمكن أن يكشف عنه بالتفسير الشخصى ، وانما يفسره معلم حجة هو الامام ، أو يفسره عند اختفاء الامام نائب يقوم مقامه ، هو المهدى عبد الله بن ميمون . اما فى المراتب العليا ، فان الطالب يكشف له عن المعنى الباطنى للقرآن ، وقد دل ذلك على انه هو مذهب أرسطو والأفلاطونية المحدثة فى خطوطه العامة ، مضافا اليهما بعض العناصر الشرقية المأخوذة من الزرادشتية والمزدكية . وتظهر هذه العناصر الشرقية أساسا فى الآراء التى تتعلمها المراتب المتوسطة ، على حين تصل المراتب العليا الى لا ادرية خالصة لها أساس أرسطوطاليسى ، ولقد انتشرت الفرقة بصورتها هذه ، وتطورت ، ثم تشعبت فى النهاية . ونجحت فى البحرين ، أو الاقليم القريب من مجمع النهرين دجلة والفرات ، وعرف أتباعها بالقرامطة ، وتسميتهم هذه مأخوذة من اسم أحد الدعاة المشاهير ، ونجحت كذلك فى عدن وما حولها ، ولكن ليس لدينا ما يلقى ضوءاً على تاريخها هنالك بعد ذلك . وانطلق الدعاة من عدن الى شمال أفريقية ، حيث نجحت الدعوة نجاحها الرئيسى . وحين وصل عبيد الله — وهو من نسل عبد الله — الى هناك ، نشأت دولة مستقلة عاصمتها القيروان فى عام ٢٩٧ هـ . وبعث بالدعاة الى مصر ، وكانت تعانى فى ذلك الوقت سوء حكم مستمراً ، وفى أيام كافور أرسلت دعوة صريحة من الرسميين المصريين الى خليفة القيروان يطلبون منه دخول مصر . وأخيرا غزا المعز حفيد عبيد الله مصر عام ٣٥٦ هـ ، وأنشأ بها خلافة فاطمية بقيت حتى استولى عليها صلاح الدين عام ٥٦٧ هـ .

وبهذا كانت فرقة السبعية منقسمة من الناحية الجغرافية الى فرعين : أحدهما فى آسيا ، ويمثله القرامطة ، والآخر فى أفريقيا تحت زعامة خلفاء الفاطميين . وكان أتباع الفرع الآسيوى فى عمومهم من بين فلاحى النبط ، فأخذت الفرقة طابع جماعة ثورية لها تعاليم شيوعية ، ومعارضة قوية للدين الاسلامى . ومن نتائج عداوتهم المسرفة أنهم فى النهاية هاجموا مكة ، وذبحوا الكثيرين من وجوه المدينة ، وعدداً من الحجاج كانوا هناك ، وحملوا معهم الحجر الأسود ، فبقى لديهم عدة سنين . وأمسكت الفرقة بزعامة القرامطة عن أن تكون داعية لأى مذهب فلسفى ، بل أصبحت ضد الدين ، وحاملة علم الثورة . أما تاريخ الفرع الأفريقى ، فقد سلك طريقاً آخر ، فان امتلاكهم دولة هامة فرض عليهم موقفاً من الاحترام ، وحل الطموح

السياسى لديهم محل الحماسة الدينية . وتوارت عقائد المذهب فى الخلف الى حد كبير ، لأن غالبية رعاياهم كانوا من أهل السـنة ، ولكن المريدين كانوا لا يزالون ينشأون ( بضم الياء وتشديد مع فتح الشين ) ويتعلمون ٠

وبالرغم من أن حكام مصر من الفاطميين كانوا من حماة العـلم ، وأنهم وقفوا موقف التسامح أكثر مما فعل معـاصروهم من الحـكام المسلمين ، لم نرهم يجلبون الى مصر فلسفة أرسطوطالسية بالجملة . حقاً أن نسق الفلاسفة الحقيقيين ينقـطع فى مصر الفاطميـة ، ولو أن الكثيرين من علماء الطب كانوا فيهـا ٠ ومن الاسمـاعيلية ، أو السبعية فى مصر نشأ فرعان : فقد كان الخليفة الفاطمى السـادس « الحاكم » متعصبا دينياً ، أو مخبولا ، أو ربما كان مصلحا دينياً عالماً له آراء متقدمة على عصره ، فشخصيته الحقيقية احدى مشاكل التاريخ .

وفيما حول نهاية حكمه قدم الى مصر عدد من المعلمين الفـرس من ذوى آراء فى التناسخ وفى رؤية الله ، يبدو أنها كانت شائعة فى بلاد الفرس ٠ وقد أقنع هؤلاء الحاكم أنه تجسيد للاله ٠ فلمـا أعلن ذلك فى النـاس قامت ضجـة ، وهرب المعلمون الى سـوريا ــ وكانت حينئـذ تحت الحـكم الفـاطمى ــ وأسسـوا هنـاك فرقـة لا تزال توجـد فى لبنان تحت أسم « الدروز » . واختفى الحاكم بعد ذلك بقليل ، فقـال البعض أنه قتل ، وقال آخرون لجأ الى دير مسيحى ، واعترف به بعد ذلك راهبا ، واعتقد آخرون أنه صعد الى السماء ، وظهر أكثر من مدع يدعى أنه هو الحاكم عاد من مخبئه . أما الفرع الآخر فيظهر فيه تأثير الفلسفة أكثر من ذلك . ففى أيام المستنصر حفيد الحاكم جـاء أحد الدعاة الاسماعيليين الفرس ـــ واسمه نـاصرى خسرو ـــ من خراسان الى مصر ، وبعد أن أقام بها سـبع سنين عاد الى وطنـه ٠ ويبدو أن ذلك قد اتفق فى توقيته مع نوع من بعث الفرقة الاسـماعيلية التى كنت حينئذ تنظر الى القاهرة باعتبارها مركز قيادتهـا ، وكـان القرامطة قد انتهوا ، وكان الحاكم ، برغم ما طرأ عليه آخر حياته من شذوذ ، حاميا من حماة العلم ، ومنشئا لمدرسة دار الحكمة بالقاهرة ، وقد أمدها بمكتبة عظيمة ، وكان هو نفسـه ممتـازا فى الفـلك ٠ وكان عهد حفيده عصراً ذهبيـا للعلم الفاطمى ، ويبدو أن الشـيعة من جميع بقاع آسيا قد أخذوا طريقهم الى مصر . وفى عام ٤٧١ هـ زار مصر داعية آخر من تلاميذ ناصرى خسرو ــ هو الحسن الصباح ٠ واستقبله داعى الدعاة ، ولكنه لم يسمح له بمقابلة الخليفة ، واضطروه بعـد ذلك بثمانية عشر شهرا الى أن يغادر البلاد ويعود الى آسيا . وكان فى

القاهرة حزبان يتبع كل منهما ابنا من ابنى الخليفة . نزار والمستعلى . وقد أعلن ناصرى خسرو والحسن الصباح أنهما من حزب الابن الأكبر — نزار ، ولكن رجال البلاط فى مصر تبعوا المستعلى — الابن الأصغر . وحين مات الخليفة المستنصر عام ٤٨٧ هـ ، انقسمت الفرقة الاسماعيلية الى قسمين جديدين : فاعترف المصريون والأفريقيون عموما بالمستعلى ، ولزم الآسيويون نزارا . وحين عاد الحسن الصباح الى وطنه عام ٤٧٣ هـ ، استولى على قلعة تسمى « الموت » ( بفتح اللام وضم الميم وسكون التاء ) ، وأصبحت القلعة مركز قيادة النزاريين ، أو الأسيويين ، الذين يذكرون كثيرا فى تاريخ الحروب الصليبية . وكان لهم الكثير من القلاع الجبلية ، ولكنهم كانوا جميعاً تحت امرة الشيخ — أو شيخ الجبل ، كما كان صليبيو ماركوبولو يسمونه — وكان فى « الموت » . وظل هؤلاء الشيوخ أو رؤساء التنظيم ثمانية اجيال ، حتى استولى المغول على القلعة عام ٦١٨ هـ ( ١٢٢١ م ) وقضى على آخرهم بالموت . فلما نما هذا النظام انتشر الى سوريا ، وهذا الفرع السورى هو الذى اتصل به الصليبيون من أوربا أكبر اتصال . ونحن نجد فى هذا النظام مراتب للتنشئة متدرجة كالتى كانت فى القديم ، ولم تكن « للاحقين » أية معرفة حقيقية بمعتقدات الفرقة ، ويتصل بهم « الفدائيون » الذين يطيعون طاعة عمياء ، ويستعدون لاجراء أى انتقام يأمر به رؤساؤهم ، وهؤلاء هم الذين سماهم الصليبيون Assassins أو الحشاشين الذين كانوا يستخدمون الحشيش — وهو عشب هندى — وسيلة من وسائل التسامى . وفوق هؤلاء يوجد « الرفقاء » ، وفوقهم درجة منظمة من « الدعاة » ثم كبار الدعاة ثم داعى الدعاة . ولهذه الفرقة مظهر منحوس فى أعين الذين خارجها ، فان جرائم الفدائيين التى تتم عادة فى ظروف مريعة مسرحية ، والالحاد الذى اشتهروا به ، والذى تتميز به المراتب العليا ، كانت كافية لاظهارهم بهذا المظهر . وان الخوف العام الذى كان الناس يحسونه نحوهم قد ازداد بسبب الحوادث التى أظهرت انهم كان لهم جواسيس ومريدون فى جميع الاتجاهات . وكانت مراتبهم العليا وارثة حقيقية للمبادىء الاسماعيلية ، وطلابا مجدين للفلسفة والعلم ، وحين استولى المغول بقيادة هولاكو على الموت عام ٦٥٤ هـ ( ١٢٥٦ م ) وجدوا هناك مكتبة عظيمة ، ومرصداً به مجموعة من الأدوات الفلكية . وكان معنى استيلاء المغول على القلعة نهاية الحشاشين ، ولو أن الفرع السورى لا يزال موجوداً بصورة أدنى ، ولا يزال للفرقة اتباع حتى يومنا هذا . ولا تزال القصص المنتشرة

موجودة فى وسط آسيا وبلاد الفرس والهند ، وان أغاخان لمن نسل ركن الدين خورشاه آخر شيوخ الموت .

وهكذا نشأ عدد من الفرق الغريبة بسبب حركة عبد الله بن ميمون الذى كانت غايته على ما يظهر هى الوصول الى دين مصطبغ جدا بالفلسفة على نحو ما فى تعاليم أرسطو والأفلاطونية المحدثة . ولكن الفرق نشأت بسبب رغبته فى ضمان جعل هذا دينا باطنياً لا يعرفه الا الأتباع الذن اختيروا من بين الشيعة . وان العقائد الباطنية فى حالة القرامطة قد اضطرت الى أن تتخذ صورة مزيفة ، لأن الذين اعتنقوها ، والذين وقعت فى أيديهم مقاديرها ، كانوا من بين الفلاحين الأميين . أما فى مصر الفاطمية ، فقد ضعفت هذه العقائد ، لأن الاعتبارات السياسية جعلت من الملائم الاتفاق مع الرأى العام المسلم السنى وكان من نتيجة هذه العقائد عند الحشاشين – وهى محصورة فى مراتبهم العليا – تطور عقلى واف على رغم ارتباطه بنظام يبدو فيه التعصب ، استخدمه الرؤساء دون تمييز ، ليحيوا حياتهم فى عزلة فلسفية تحميهم من الأخطار المحيطة بهم .

وقبل أن نترك هذا الموضوع الخاص الذى يتضح فيه نشر الفلسفة فى صورة عقيدة باطنية ، لا بد لنا أن نشير الى جماعة تعرف باسم « اخوان الصفاء » . ولسنا نعرف شيئاً عن العلاقة بين هذه الجماعة وبين فرقة عبد الله بن ميمون الا أنهم كانوا معاصرين له ، وذوى مرام قريبة من مراميه ، ولكن يبدو من المؤكد أنه كان بينهما بعض العلاقة ، فقد قيل ان هؤلاء الاخوان يمثلون التعاليم الأصلية لفرقة عبد الله . وقد انقسموا الى أربع مراتب ، ولكن مذهبهم انتشر بحرية كاملة فى وقت متقدم ، ولو أننا لا نعلم ما اذا كان هذا الكشف العام عن تعاليمهم جزءاً من الخطة الأصلية ، أو أنه فرضته عليهم الظروف . فقد ظهرت تعاليمهم علانية فى عام* ٣٦٠ هـ ، بعد أن أنشأ عبد الله فرقته بمائة عام ، وبعد أن غزا الفاطميون مصر بقليل ، وبعد أن أعاد القرامطة الحجر الأسود الذى سرقوه من بيت الله فى مكة بزمن . ويبدو من المغرى أن نفترض أن هذه الحركة كانت اصلاحا للاسماعيليين من جانب من رغبوا فى العودة الى المرامى الأصلية للحركة.

ويظهر ما نشر من عمل الاخوان فى مجموعة من الرسائل عددها (٥١) وتسمى رسائل اخوان الصفا ، وتتكون منها دائرة معارف من

الفلسفة والعلم كما كان العلم معروفاً للعالم الذى يتكلم العربية فى القرن الهجرى الرابع . وهم لا يأتون بنظريات جديدة وانما يقدمون متناً للمادة الموجودة ، وقد طبعت نصوص هذه الرسائل كلها فى كلكتا ، حيث نشرت أجزاء من مجموعها الضخم على يد الأستاذ ديتريشى فيما بين ١٨٥٨ و ١٨٧٢ م . وتبع ذلك فى عام ١٨٧٦ و ١٨٧٩ جزءان يطلق عليهما « العالم الأكبر » Makro Kosmos و « العالم الأصغر » Mikro kosmos وفيهما يظهر ملخص لكل المجموعة . ويبدو أن الشخصية الموجهة لاعداد هذه الرسائل هو زيد بن رفاعة ، ومعه أبو سليمان محمد البستى ، وأبو الحسن على الزنجانى ، وأبو احمد المهرجانى والعوفى . ولا يعنى ذلك أن هؤلاء كانوا هم مؤسسى الجماعة كما ادعى البعض .

وان جزءا كبيرا من رسائل اخوان الصفاء ليتناول المنطق والعلوم الطبيعية ، ولكن حين يتجه المؤلفون الى الميتافيزيقا ودراسة النفس والالهيات ، نجد لديهم آثاراً واضحة من مذهب الأفلاطونية المحدثة كما يشرحها الاسكندر الأفروديسى ، وكما تطور بها أفلوطين . فنحن نقرأ لهم أن الله فوق كل علم ، وفوق مقولات الفكر الانسانى . ويصدر العقل عن الله ، وهو فيض روحى تام يشتمل فى ذاته على صور جميع الأشياء . ويصدر عن العقل النفس الكلية ، وعن هذه النفس تصدر الهيولى الأولى . وحين تصبح الهيولى الأولى صالحة لقبول الأبعاد تصبح مادة ثانوية ، ومن هذه الأخيرة ينشأ الكون ، وتتغلغل النفس الكلية فى المادة كلها ، وتبقى بسبب فيضها من العقل فيضاً دائماً . وهذه النفس الكلية المتغلغلة فى كل شىء لا تزال واحدة ، ولكن كل شىء جزئى له نفس جزئية هى مصدر قوته ونشاطه ، ولهذه النفس الجزئية درجات مختلفة من القوة العقلية ، واتحاد النفس والمادة موقوته ويمكن للنفس أن تتحرر بالحكمة والايمان من قيودها المادية ، وهكذا تقترب من العقل . والمرمى الحقيقى للحياة هو تحرير النفس من المادة لتتحد بالنفس الأم ، وتقترب من الله . وليس كل ذلك الا تكراراً لتعاليم الفارابى والأفلاطونيين المحدثين ، وقد يكون مصطبغاً بعض الشىء بصبغة صوفية ، ومعبراً عنه تعبيراً اقل منطقية ووضوحاً منه عند الفلاسفة . ويبدو من طابعه العام ميل الى القول بوحدة الوجود ، وهو ميل قريب مما لاحظناه من قبل عند بعض المعتزلة . ان الاله الأعظم وراء ذلك ، أو هو موجود على نحو لا يعلم الانسان أى شىء عنه ولا يمكن أن يعلمه ، حتى ان العقل يوجد فى مجال غير الذى تعيش فيه النفس الانسانية . ولكن النفس الكلية المتغلغلة فى جميع الأشياء

فيض من هذا العقل ، وهذا العقل يفيض من الله الذى لا يعلم ( بضم الياء ) .
فاذا وازنا بين أولئك وبين تعاليم الكندى والفارابى اتضح أن هذا المذهب مبنى على نفس المادة ، ولكن هذه المادة أصبحت فى يد الذين صيروها دينا ، وانشق هذا الدين على العقيدة السلفية للاسلام . وهذا الانشقاق عند الفارابى لا يحدث فى حالة شعور ، ولو أنه كامل تماما ، أما عند خلفائه فاننا نشهد ايجاد الهوة الفاصلة . فاذا وازنا بين ذلك وبين الصوفية ، وجدنا وجوه الشبه السطحية واضحة جدا ، ولا سيما لأن الصوفية تستعير كثيرا من عبارات الفلسفة ، أى من الأفلاطونية المحدثة . ولكن الحقيقة أن بينهما اختلافا جوهريا فان رسائل الاخوان تجعل خلاص النفس من المادة غاية الحياة ، والنتيجة النهائية هى اندماج فى النفس الكلية ، ولكنهم يرجعون هذا الخلاص الى قوة عقلية ، حتى ان خلاص النفس انما يكون بالحكمة والمعرفة ، فهم بهذا فرقة عقلية . ولكن الصوفية روحيون بمعنى آخر فهم لهم نفس الغاية ، ولكنهم ينظرون الى الوسيلة باعتبارها الحكمة بمعنى الحقيقة الموجودة فى النفس المؤمنة التقية ، وليست هى الحكمة التى يوصل اليها بالتعليم العقلى .

ويظهر أن ثمة ما يبرر دعوانا أن الصوفية ورثة التعاليم الفلسفية للفارابى واخوان الصفا ، ولو فى آسيا على الأقل . وبعد الربع الأول من القرن الخامس كانت تعاليم الفلسفة تبدو كأنها اختفت تماما من آسيا ، ولكن ذلك كان فى الظاهر فقط . أما فى جوهرها فقد بقيت لدى الصوفية ، ويمكن أن نقول ان التغير الجوهرى يكمن فى المعنى الجديد الذى أعطى لكلمة « الحكمة » التى لم تعد تعنى الوقائع العلمية ، والأفكار العقلية ، بل أصبحت يفهم منها المعرفة فوق العقلية بالله وربما كان هذا تأثيرا هنديا فى العناصر ذات الأصل الهلينى .

ولقد جاءت عقائد اخوان الصفاء الى الغرب على يد معلم اسبانى هو مسلم بن محمد أبو القاسم المجريطى الأندلسى المتوفى عام ٣٩٥ — ٣٩٦ هـ ، فكانت ذات أثر فى تعريف اسبانيا بالفلاسفة الذين كان لهم أثر عظيم على المدرسة اللاتينية فى العصور الوسطى .

وقبل أن نترك هذا القسم من موضوعنا يحسن أن نشير الى أن كل هذه الفرق والجماعات التى ذكرناها بعد الفارابى ، من أول الفرقة التى أسسها عبد الله بن ميمون الى اخوان الصفاء ، تتفق فى علاج الفلسفة علاجا باطنيا ، ولو على الأقل من حيث تأثيرها فى

موضوعات الالهيات ، فلا يرون الكشف عنها الا للخاصة . وسيظهر هذا الموقف العام مرة أخرى بصورة مختلفة الى حد ما فى أعمال الفلاسفة الأسبان ، ويتكرر الى حد ما فى كل الفكر الاسلامى .

وأعظم نتاج فى آسيا لاختمار الفكر الذى ولدته دراسة الفلسفة الأرسطوطاليسية والأفلاطونية المحدثة يظهر فى أبى على الحسين بن عبد الله بن سينا المتوفى عام ٤٢٨ هـ ( ١٠٢٧ م ) ، والمعروف عموماً بابن سينا ، وهو اسم صار فى اللاتينية الى Avicenna . ونحن نعرف حياته من سيرة له كتبها عن نفسه ، وأكملها تلميذه أبو عبيد الجرجانى مما يذكره عن أستاذه . ونعلم أن أباه كان حاكماً على خرميثن Kharmayta ، ولكن بعد أن ولد له ابنه عاد الى بخارى — وهى الوطن الأصلى للأسرة — وهناك تلقى ابن سينا تعليمه . وفى صباه وصل بعض المعلمين الاسماعيليين الى بخارى قادمين من مصر ، وصار أبوه واحداً من أتباعهم ، فتعلم ابن سينا منهم الاغريقية والفلسفة والهندسة والحساب ، ويعيننا هذا على تذكر كيفية اتصال الدعوة الاسماعيلية بالعلوم الهيلينية . ويقال أحياناً أن مصر كانت مقطوعة الصلة بالحياة العقلية فى الاسلام بعامة ، ولكن هذا القول لا يكاد يتصف بالدقة فالحركة الاسماعيلية من أولها الى آخرها كانت على صلة بالبعث العقلى الذى سببته عودة الفلسفة الاغريقية فى صورة عربية ، ويتضاءل ذلك بالطبع عند اعتبار الطبقات الأمية واعتناقها المذهب الاسماعيلى ، كما رأينا فى حالة القرامطة ، وفى حال انشغال أتباع المذهب بالمطامح السياسية كما كانت الحال بالنسبة للفاطميين حين كانوا يبنون دولتهم فى أفريقية قبل غزو مصر ، ولكن يبدو حتى فى أسوأ الظروف أن الدعاة نظروا الى انتشار العلم والفلسفة باعتباره جزءاً مهماً من واجباتهم ، يساوى فى الأهمية ما يدعون اليه من حقوق العلويين فى الخلافة الفاطمية . فلما تعلم ابن سينا اللغة الاغريقية والفلسفة الاغريقية من هؤلاء الدعاة ، برع فيهما ، ثم عاد الى دراسة الفقة والتصوف . وان الفقه الاسلامى ، أو القانون الشرعى المبنى على النظم السيئة التى وضعها أبو حنيفة والفقهاء الآخرون المعتمدون ، أو منافسوهم من الشيعة ، كان دائماً العمود الفقرى للثقافة الاسلامية، فكان بذلك شبيها بدراسة قانون الكنيسة فى أوربا فى العصور الوسطى. وكان يلفت نظر الناس فى كل حالة الى تطور التركيب الاجتماعى فى اتجاه حالة مثالية ، فكان له أثر تثقيفى ذو قيمة عظمى . وربما حلا لنا أن ننتقص من أثره بسبب ما تتبع من مبادىء مختلفة عنه جداً ، ولكن لا ينبغى أن نغفل عن أنه فى الوقت الذى نجد فيه مرامينا تتلون

بلون الظروف ، نجد المشرع فى الاسلام أو المسيحية ذا مثل محـــددة ذات غاية اكثر كمالا وارتباطا بالمنهج العلمى ، فكانت هذه المثـل ، بحـــكم كونهـــا كذلك ، قـــوة معينة على الســـمو . وكان الفقهـــاء فى البلاد الاسلامية هم القوة الوحيدة التى لها من الشجاعة والمقدرة ما يمكنها من أن تقاوم جشع أية حكومة فردية ، وتضطر أعظم الأمـــراء طغيانا الى الخضوع للمبادىء التى ، مهما كانت محدودة معيبـــة فى مظهرها ، تجعل الحاكم يقر بخضوعه لنظام ، وتحدد الحدود التى يسمح هـــذا النظام بها فى تطبيق مثل المساواة والعدل . ويجدر بنا أن نلاحظ أن التصوف فى أيام ابن سينا كان قد بدأ يحـــتل مكانه باعتبـــاره موضوعاً من موضوعات الدراسة الجدية .

وبعد ذلك بقليل وصل الى بخارى فيلسوف اسمه الناتلى ، فأقـــام ضيفاً على ابن سينا . فاذا تذكرنا معنى كلمة « فيلسوف » ، عرفنا أن هذا الضيف كان من طلاب أرسطو ، وربما كان قادراً على اكتساب رزقه بتعليم فلسفة أرسطو . ولقد تعلم ابن سينا منه المنطق ، واتجه عقله الى تعاليم أرسطو التى كان الناس يدعون اليها كما يدعون الى الدين . ثم درس من بعد ذلك اقليدس ، والمجسطى ، والحـــكم المـــأثورة عن الفلاسفة . ثم كانت دراسته التالية للطب ، فبرع فيه ، حتى انه اتخذه مهنة له . وحاول دراسة ميتافيزيقا أرســـطو ، ولكنـــه وجـــد فى نفسه عجزاً تاماً عن فهم معناها ، حتى اشترى ذات يوم أحد كتب الفارابى ، فاستطاع بواسطته أن يفهم المعنى والفحوى اللذين خفيا عليه من قبل . ولنا من أجل هذا أن نصف ابن سينا بأنه تلميذ الفارابى الذى كون عقله وهداه الى تفسير أرسطو ، وكان الفارابى فى أصح المعانى أبا لكل من تلاه من فلاسفة العرب ، وان ابن سينا على عظمته لا يدخل الى التاريخ من مدخل الفارابى ، ولا يؤثر أثره فيمن تلاه ، ولو أن الغزالى يضعه مع الفارابى ويسميهما الشارحين الرئيسيين لأرسطو . ويهتم الناس أحيانا بتناول ابن سينا للفلسفة منعزلة عن التنزيل القرآنى ، ولكنه فى هـــذا لم يكن أصيلا ، لأن ذلك كان اتجاها عاما فيما بعد الفارابى ، حتى ليمكن أن نقول فقط ان ابن سينا هو أول كاتب مهم يتضح عنده هذا الاتجاه .

ولما دعى الى بلاط نوح بن منصور السامانى أمير خراسان ليظهر مهارته فى الطب . استطاع أن ينال حظوة الأمير ، ودرس فى مكتبته الكثير من أعمال أرسطو التى لم تكن معروفة لمعاصريـــه من قبل . ولما احترقت هذه المكتبة ، اعتبر ابن سينا الناقل الوحيد لمـــا اشـــتملت عليه هذه الكتب من آراء . ويمثل لنا هذا صورة الرأى العـــام العربى

حياله . ولا يبدو فيما لدينا من كتاباته أية قرينة على أنه عرف لأرسطو مادة غير التى كانت معروفة على وجه العموم للمؤلفين السريان والعرب. وحين ارتبكت شئون الأسرة السامانية ، تحول ابن سينا الى خوارزم ، وتمتع ومعه علماء آخرون بحماية الأمير المأمونى . ولـكن هـذا الأمير كان يعيش فى غير أمن الى جانب السلطان التركى محمود الغزنوى الذى كان راعياً قوياً لأهل السنة وفاتحاً للهند . وكان من الواضـح أن السلطان يطمع فى أقاليم الأمير ، وأنه حين يتجه الى حيازتها لن يكون من الممكن أن يقاوم ، وقد أخـذها فعـلا عام ٤٠٨ هـ . وكان الأمير وجيرانه فى ذلك الوقت يعاملون السلطان بكل احترام . لأنه تسـامح معهم ، فتركهم يعيشون الى جانبه . وأراد محمود أن يمتاز بحمايته للعلم ، فدعا العلماء الى بلاطه ، أو على الأصح اختطف العلماء ، وصمم على أنهم لن يتعدوا بعد ذلك حدود أقاليم أهل السنة . وتسلم الأمير رسالة من الرسائل تدعو العلماء الذين فى خوارزم الى بلاط محمود ، فقرأ الأمير الرسالة على مسمع من الخمسة العلماء ذوى الامتياز من ضيوفه ، وترك لهم قبولها أو رفضها . فمال ثلاثة منهم الى الذهاب الى بلاط محمود ، لما سمعوا عنه من الكرم ، وقبلوا الدعوة ، ولكن الاثنين الآخرين ــ ابن سينا والمسيحى ــ خافا المغـامرة ، فهربا سراً ، فمـات المسيحى فى عاصفة رملية دهمتهما فى الصحراء ، ولكن ابن سينا لجأ فى النهاية بعد تجول طويل الى أصفهـان فى بـلاط عـلاء الدولة محمد البويهى . ويظهر لنا بوضوح من تجربته هذه أن الشيعـة كانوا هم حماة الفلسفة ، وأن السلطة التركية المتزايدة فى حكم محمود الغزنوى والسلاجقة الذين خلفوه كانت رجعية لا تميل الى البحث الفلسفى ، وهذه السلطة التركية هى التى أوقفت تقـدم الفلسفـة العربية فى الشرق فى النهاية .

وكتب ابن سينا الكثير من الكتب العربية والفارسية ، ولا يزال عـدد من هـذه الـكتب موجـوداً . ومن انتاجـه « الشفـاء » ، وهـو دائرة معـارف فى الطبيعـة وما وراء الطبيعـة والرياضيات ذات ثمـانية عشر جـزءاً ( نشرهـا فورجيه فى لندن عام ١٨٩٢ م ) . ورسائل فى المنطـق والفلسـفة ، وكتب فى الطب ترتكـز عليهـا شهرته الى حـد كبير . وأشهـر هـذه الـكتب الأخيرة « النجاة » ، وهو مختصر الشفاء وكتـاب « القـانون فى الطب » الذى جـدد فيه تعاليم جـالينوس وبقراط ، مع ايضاحات من المؤلفين المتأخـرين فى الطب . والقانون أكثر منهجية فى ترتيبه من « الحـاوى » للرازى ، وهو كتاب كان حتى ذلك الوقت أشهر متن فى الطب العـربى .

حقاً أن عيب « القانون » الرئيسى هو مبالغته فى الترتيب والتبويب . وبعد أن ترجمه الى اللاتينية جيرار الكريمونى ظل قروناً عـــدة ممثلا للمدرسة العربية فى الطب فى أوربا الغربية ، ومحتفظا بمكانته فى جامعتى مونبلييه ولوفان حتى عام ١٦٥٠ م .

ويتناول ابن سينا المنطق باعتباره ذا استعمال سلبى ايجابى : « المراد من المنطق أن تكون عند الانسان آلة قانونية ، تعصمه مراعاتها عن أن يضل فى فكره » ( الاشارات والتنبيهات لابن سينا ، القسم الأول ص ٢٣ ط . مطبعة الحلبى بالقاهرة ) . وانــه ليقســم المنطــق فى رسالته (١) فى هذا الموضوع فى « تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات » ( ص ٧٩ ، نشر باستامبول ١٢٩٨ ) الى تسعة أقسام تتفق مع النسخة العربية لقانون أرسطو ، وهى تحتوى على ايساغوجى ، كما تشتمل على الخطابة والشعر . ويشير اشارة خاصة الى الأثر المنطــقى فى بعض التراكيب النحوية العربية التى تختلف عن التــراكيب المستعملــة فى الاغريقية . فيعبر الاغريق مثلا عن الكلية السالبة بتركيب على النحــو الآتى : « كل ما هو أ ليس ب » ، ولكن العرب يصيرون هذا الترتيب الى : « لا شىء من الألف بباء » ويعلق أهمية عظمى على دقة التعريف، ويصفها بأنها الأساس الجوهرى لكل تفكير سليم ، ويلقى انتباهــاً عظيما الى هذه الناحية ، ان التعريف المضبوط لابــد أن يقــرر هوية الشىء وجنسه وفصله وكل لوازمه ، وهو بهذا يتميز عن مجرد الوصف الذى لا يتطلب الا الصفات الذاتية والأغراض ، بطريقة تمــكن من تمييز الشىء تمييزاً صائباً .

وحين يتناول الكلى والجزئى يرى أن الكلى لا وجــود له الا فى الذهن الانسانى ، فالمعنى المجرد للجنس يتكون فى ذهن النــاظر حين يوازن بين الأفراد ، ويلاحظ جهات اتفاقها . ولــكن هذا المعنى المجرد لا يوجد الا باعتباره صورة عقلية ليس لها وجود فى الأعيان . والكلى غير ســابق على الفرد ( الجنس قبل الأشــياء (genus anteres الا من حيث يوجد المعنى العام فى علم الخالق قبل تكوين الفرد ، كمــا

---

(١) يقصد المؤلف بهذه الرسالة رسالة ابن ســينا فى أقسام العــلوم العقلية ، وهى الرسالة الخامسة من مجموعة رسائله المنشورة تحت عنوان : « تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات » ، وفيها يتحدث عن أقسام الحكمة ، وفيها المنطق .

توجد صورة الشيء المصنوع فى ذهن الصانع قبل تنفيذ العمل . ولا يوجد المعنى العام ( وهو الجنس فى الأشياء (genus in redus الا مقترناً بأعراض . أما من غير هذه الأعراض ، فلا يوجد الا باعتباره تجريداً عقلياً . وبعد أن يتحقق المعنى العام ( الجنس بعد الأشياء genus pos res) فى المادة ، يصبح ممكناً بالنسبة للعقل أن يجرده تجريداً ذهنيا ، ويستخدم هذا التجريد باعتباره مقياسا للموازنة بين هذا وبين الأفراد الأخرى ، ولا ينتمى الجنس Genus الا الى مجال الفكر ، ومثل هذه المعانى المجردة ليس له وجود عينى ، ولو أنه يمكن أن يستخدم فى المنطق كأنه حقيقى .

وينظر الى النفس باعتبارها مجموعة من القوى التى تعمل فى الجسم (١) وكل نشاط من أى نوع فى جسم الحيوان أو الانسان اما أن يأتى من هذه القوى مضافة الى الجسم ، أو من خليط من العناصر التى يتكون منها الجسم . وأبسط أحوال النفس ما يوجد فى النبات ، حيث يقتصر نشاطها على التغذى والتولد والنمو ( النجاة ص ٤٣ ) . وللنفس الحيوانية ما للنفس النباتية من قوى ، ولكنها تزيد عليها غيرها ، ويضاف الى ذلك غيره كذلك فى النفس الانسانية . وأن ما يضاف الى ذلك فى النفس الانسانية ليجعل فى الامكان أن توصف بأنها عقلية . ويمكن تقسيم هذه القوى التى فى النفس الى قسمين هما : قوى الادراك وقوى العمل . فقوى الادراك ظاهرة من جهة ، وباطنة من جهة أخرى ، وتوجد للقوى الظاهرة فى الجسم الذى تحل فيه النفس ، وهى ثمانى حواس : البصر والسمع والذوق والشم ، وادراك الحرارة والبرودة ، وادراك اليبوسة والرطوبة ، وادراك المضاداة ، كادراك الصلابة والطراوة ، وادراك الخشونة والملامسة . وتتكون صورة الموضوع الخارجى بواسطة هذه الحواس فى نفس المدرك . وثمة قوى أربع (٢) للادراك ، هى :

---

(١) يصنف ابن سينا القوى المدركة على الوجه الآتى : « واما القوة المدركة فتنقسم الى قسمين : فان منها قوة تدرك من داخل ؛ والمدركة من خارج هى الحواس الخمس أو الثمانى . فمنها البصر .. ومنها السمع .. ومنها الشم .. ومنها التذوق .. ومنها اللمس وهو أنواع : احداها حاكمة فى التضاد بين الحار والبارد ، والثانية حاكمة فى التضاد الذى بين الصلب واللين ـ والرابعة حاكمة فى التضاد الذى بين الخشن والأملس الا أن اجتماعها معا فى آلة واحدة يوهم توحدها فى الذات ... » ( النجاة ص ١٥٩ ـ ١٦٠ ط ألقاهرة ١٩٣٨ ) .

(٢) ويصنف ابن سينا الحواس الباطنة على النحو الآتى :

١ — المصورة التى تدرك النفس بواسطتها الموضوع دون معونة الحواس ، على نحو ما يحدث التخيل .

٢ — والمفكرة التى تدرك النفس بواسطتها عددا من الصفات المترابطة ، وتجرد واحدة او أكثر من بينها من الأخريات المرتبطة بها ، أو تجمع منها ما لا يبدو مترابطا ، وهذه هى قوة التجريد ، وتستخدم فى تكوين المعانى العامة .

٣ — والوهم الذى يوصل بواسطته الى النتيجة العامة المنتزعة من عدد من الأفكار المجمعة .

٤ — والحافظة أو الذاكرة ، وهى التى تسجل وتحتفظ بالأحكام التى يوصل اليها . ويدرك الانسان والحيوان الجزئيات بالحواس ، ويدرك الانسان الكليات بواسطة العقل . وان عقل الانسان ايشعر بقواه الخاصة لا بواسطة الحس الظاهر ، بل بأعمال القوة المفكرة . وقد دلت الدلائل على أن هذه القدرة ذات وجود مستقل ، وهى وان كانت تتصل اتصالا عرضيا بالجسم ، وتعتمد على هذا الجسم فى الادراك الحسى ، الا أنه يظهر من امكان المعرفة المباشرة دون استخدام الادراك الحسى أن هذه القوة ليست تعتمد اعتماداً جوهرياً على الجسم ، وأن امكان وجودها بدون الجسم — وهذا ما يفهم منطقيا من استقلالها — هو دليل على بقائها . ويدرك كل مخلوق حى أن له نفسا واحدة ، وهذه النفس — كما يقول ابن سينا — لا توجد قبل الجسم ، ولكنها خلقت ، أى فاضت عن العقل الفعال — حين تكون الجسم ( النجاة ص ٥١ ) .

وتحت عنوان الطبيعيات ينظر ابن سينا فى القوى الملحوظة فى الطبيعة ، ومنها كل القوى التى فى النفس ، الا ما كان خاصا بالنفس الناطقة فى الانسان . وهذه القوى ذات أنواع ثلاثة : فبعضها كالوزن جزء جوهرى من الجسم الذى هو له ، وبعضها خارج عن الجسم الذى تعمل فيه ، كالتى تسبب وجود الحركة أو السكون ، وبعضها كذلك مثل القوى التى فى النفوس غير الناطقة فى الأفلاك ، وهى التى تسبب

---

= « فمن القوى المدركة الباطنة الحيوانية قوة فنطاسيا ، أى الحس المشترك .. ثم الخيال والمصورة .. ثم القوة التى تسمى متخيلة بالقياس الى النفس الحيوانية ، ومفكرة بالقياس الى النفس الانسانية .. ثم القوة الوهمية .. ثم القوة الحافظة الذاكرة .. » . ( النجاة ص ١٦٢ ـ ١٦٣ ط القاهرة ١٩٣١ ) .

الحركة بدون محرك خارجى . ولا تتصف قوة من هذه القـوى بأنها لا متناهية ، اذ يمكن أن تزيد وتنقص ، وتنتج عنها دائما نتيجة متناهية .

وينظر الى الزمان باعتباره مفتقرا الى الحركة ، ولو أنه ليس صورة للحركة ، أما فيما يختص بمعنى الزمان ، فانه يقاس ويعرف بحركـة الأجرام السماوية . وابن سينا كالكندى ، يعرف المكـان بأنه « هـو السطح الباطن من الجرم الحاوى المماس للسطح الظـاهر للجسـم المحوى » ( رسالة الحدود ، مجموعة تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات ص ٩٤ ط القاهرة ١٩٠٨ ) . أما الخلاء « فليس الا اسما (١) » وهو فى الحقيقة مستحيل ، لأن كل مسافة يمكن أن تزيـد أو تنقص ، أو تقسم الى أجزاء ، ومن ثم لا بـد أن تشـتمل عـلى شىء صـالح للزيادة .. الخ ..

والله وحده « واجب الوجود » وهو بهذا حقيقة عليا ،وينـدرج الزمان والمكان الخ تحت الوجود بالفعل ، ومهما كان فيهما من وجوب الوجود فهو الله . والأشـياء التى تدرس فى العـلم الطبيعى ليسـت الا « كائنات ممكنة » يمكن أن تصبح أو لا تصبح « كائنات بالفعـل » وان الله وحده هو الواجب الوجود منذ الأزل ، وهو الحق ، بمعنى أنه وحده حق مطلق . وكل حقيقة غيره هى حقيقة بقدر ما تصدر عنه. ويفيض العقل الفعال من الله ، ومن العقل الفعال يفيض العقل الذى يفرق بين النفس الناطقة فى الانسان وبين نفوس المخلوقات الأخـرى . ويوهب هذا العقل لكل انسان ، ويعود فى الوقت المناسب الى العقل الفعال الذى هو مصدره . وان النشاط الممكن للنفس وهى منفصـلة عن الجسم الذى به ترتبط ليدل على بقائها ، ولـكن هـذا البقـاء لا يدل على وجود مستقل ، وانما يدل على اتحاد بالمصدر من جديد ، ويصدر الكون من العقل ، لكن لا عن طريق الفيض المباشر كما يصدر عقل الانسان ، ولكن بواسطة فيوضات متعاقبة .

وكان ابن سينا آخر عظماء فلاسفة المشرق . ولقد اجتمـع سببان فتسببا فى انهاء الفلسفة الحقيقية فى الاسلام فى آسيا : أولهما أنها أصبحت ترتبط فى الذهن بالحاد الشيعة ، وهكذا ساءت سمعتها فى نظر أهل السنة ، على حين نجد الغلاة من فرق الشيعة نفسها — وهم الذين

(١) يعرف ابن سينا الخلاء بأنه « بعد يمكن أن تعرض فيه أبعاد ثلاثة قائم لا فى مادة من شأنه أن يملأ جسم وان يخلو عنه » ( رسالة الحدود ، مجموعة تسع رسـائل فى الحكمة والطبيعيات ص ٩٤ ط القاهرة ١٩٠٨ ) .

كرسوا أنفسهم أكبر تكريس لدراسة الفلسفة — قد تقبلوا عدداً من النظريات الدينية مما قبل الاسلام ، كتناسخ النفوس الخ ، فكانت هذه ضارة بالبحث العلمى • وظهر مثل هذه الميول فى الأفلاطونية المحدثة فى عصر متقدم ، وكان من نتيجة ذلك أن مال الشيعة الى النظريات الصوفية ، وغالبا الى النظريات التعصبية التى لم تشجع دراسة آراء أرسطو . أما السبب الثانى فيكمن فى ظهور العناصر التركية المتغلبة كمحمود الغزنوى ، ثم السلاجقة الأتراك الذين كانوا من متزمتى أهل السنة فكرهوا كل شىء يتصل بالشيعة ، أو بأصحاب المذهب العقلى . ولكل هذا نرى آثارا دائمة فى الاسلام فى آسيا فى اتجاهين : فى المدرسة السنية ، وفى التصوف .

ولقد اشرنا من قبل الى ان مسلم بن محمد أبا القاسم المجريطى الأندلسى المتوفى عام ٣٩٥ — ٣٩٦ هـ — وهو من أهل مجريط كما يدل اسمه — قد جلب تعاليم اخوان الصفاء الى أسبانيا . وهكذا تسبب عرضا فى خلق اهتمام هناك بالفلسفة التى درست فى المشرق • ولم تظهر لهذا نتائج هامة حينا من الدهر ، ثم ظهر عدد من أصحاب الفلسفة ومعلميها اللامعين مستوحين اخوان الصفاء من جهة ، والطلاب اليهود من جهة أخرى •

## الفصـــل الســـابع

# التصـــــوف

كان التصوف الاسلامى الذى شاع فى خلال القرن الثالث الهجرى نتيجة للمؤتمرات الهلينية الى حد ما ، وكان له أثر عظيم على الفلاسفة فى أيام ابن سينا ومن بعده ٠ وتشتق كلمة « الصوفى » من الصـوف ، ولهذا يقصد بها « لابس الصوف » فتدل على شخص اختار أن يلبس أبسط أنواع الثياب ، ويتجنب كل نوع من الرفاهية أو العناية بالمظهر ٠

والدليل على أن هذا هو المعنى الصحيح أن الفرس يستعملون فى مقـابل هـذه الكلمة لفـظ باشمينـــا ــ بوش Pashmina - Push ، ومعناها « لابس الصوف » ٠ وينظر الكتاب العرب فى التصوف الى هـذه الكلمة نظرة تتسم بالخطأ الشائع ، فيعتبرونها مشتقة من « الصـفاء » ، وبهذا يجعلون معناها قريباً الى معنى كلمة « المتطهر » Puritan . ومما هو أوغل من ذلك فى الخطأ أن بعض الكتاب الغربيين افترضـــوا أن هذه التسمية ترجمة للكلمة الاغريقية « Sophos » . وأهم شىء فى معناها تجنب الرفاهية بدافع من الزهد ، واختيار البســاطة فى اللباس من جانب الذين يسمون بهذا الاسم . فاذا اعتبرنا ذلك صورة من صور الزهد ، فسيقوم الاعتراض فى الحال بأن الزهد لا محل له فى تعاليم القرآن ، وهو بعيد كل البعد من خصائص الاسلام الأول . وهذا حق فى أحد المعانى ، وباطل بالمعنى الآخر ، تبعـــا لما نقصده من كلمة « الزهد » . فهى حين تستعمل فى تاريخ الرهبانية المسيحية ، وفى تاريخ المتبتلين فى ديانات هندية مختلفة ، أو حتى بالنسبة لمتأخرى الصوفية ، تدل على تجنب متعمد للذات العادية . وعلى عــدم الأخذ بنصيب من الحياة الانسانية ولا سيما الحياة الزوجية ، لكونها تعـــوق النفس وتمنع ترقيها الروحى .

والزهد بهذا المعنى غريب على روح الاسلام ، ولا يظهر بين المسلمين الا باعتباره وافدا من البيئات الأجنبية . ولكن هذه الكـــلمة يمكـــن على بعض الاحتمالات أن تستعمل استعمالا غير دقيق ، لتدل عـــلى

كبح جماح الشهوات ، والبساطة التى لا تعرف النعومة وحب الظهور ، ثم المحاولة المتعمدة أن تكون طريقة الحياة بسيطة الى درجة البدائية ، وأن تتسم بانكار الذات . والزهد أو التطهير بهذا المعنى الأخير علامة مميزة للمؤمن فى العصر الأول حين يقارن بالعربى الدنيوى من النـــوع الذى كان فى العصر الأموى . وكان لهذا الموقف الزهـــدى دائما من يعجب به . ويشـــير المؤرخون دائما بشىء من الدعاية الى الحياة المتقشفة التى عرف بها الخلفاء الأولون ، وأصحاب النبى ، ويصفون كيف كانوا يتعففون لا عن فقر ، بل ليضعوا أنفسهم موضع المساواة مع الآخرين ، وليحفظوا طريقة حياة الرسول وصحابته التقليدية .

وكثيراً ما نجد فى الروايات المعتمدة ذكرا لطريقة الحياة المجردة البسـيطة عند المسـلمين الأولين . واعتبرت هـذه البسـاطة منـذ عصر متقدم سمة من سمات المسلم التقى ، وهى تدل على الفرق بينه وبين أتباع بنى أمية الدنيويين ، كما تظهر أمثلة لهذا بين أتقياء المسلمين فى يومنا هذا . ولم يكن هؤلاء من الصوفية ، ولكن يمكن اعتبارهم ممهدين لظهور الصوفية (١) . ويصف تاريخ الفخرى الحياة المتقشفة للخلفاء الأولين فيقول انهم حاولوا بحرمان النفس أن يفطموا أنفسهم عن شهوة الجسد وهذا استخراج لفكرة متأخرة من عمل متقدم عنها فى الزمن ، أريد الوصول به الى أتباع الرسـول اتبـاعا أكثر دقـة ، حيث لم يكن يحب الاستمتاع بأية نعومة أو أبهة . ولكن يبدو من هنا أن الأجيـال المتأخرة كانت تميل الى أن تنسب دافعا زهديا محددا الى الحياة البسيطـة المحببة الى المسلمين الأوائل . ولا شك فى أن الخطأ فى فهم تقوى العصر الأول فى العصور المتأخرة قد أعان على نشر الزهد .

ان القشيرى ( اقتبسه براون فى كتابه تاريخ فارس الأدبى جـ ١ ص ٢٩٧ — ٢٩٨ ) بعد أن يشير الى الصحابة والتابعين الذين عاشوا فى العصر الاسلامى الأول يذكر « الزاهدين » أو « النساك » باعتبارهم صفوة لعصر متأخر ، اذ يهتمون اهتمـامـاً تاما بامور الدين ، ويذكر الصوفية بعد ذلك اذ « رجعوا الى الله سبحانه بصدق الافتقار ، ونعت الانكسار ، ولم يتكلموا على ما حصل منهم من الأعمال ، أو صفا لهم من الأحوال (٢) » . وهذا خطأ من الناحية التاريخية ، لأن الأولياء فى

---

(١) ومن ثم يمكن القول ان التصوف الاسلامى نتيجة من نتائج البيئة الاسلامية لا من نتائج المؤثرات الهلينية ، كما ادعى المؤلف فى صدر هذا الفصل .

(٢) الرسالة القشيرية ص ٢ ط . صبيح بالقاهرة .

أول الاسلام كانت تدفعهم روح التمسك التام بالحياة التقليدية لسلفهم الصحراويين ، ورفضوا النعومة لكونها « بدعة » ، وهذه روح شبيهة بما نلاحظه عند أنبياء بنى اسرائيل الأولين ، على حين كان الصوفية غير متحمسين للتقاليد ، ولكنهم تجنبوا شهوة الجسد لكونها قيدا ماديا يحول دون ترقى الروح . وهكذا لم يكونوا بأية حال خلفا للصحابة ، بل انهم وقعوا تحت تأثير الآراء الجديدة التى لم تكن معروفة فى أول الاسلام . ومع هذا كانت النتائج متشابهة تماما فى مظهرها ، ولذا انعقدت الصلة بين الطائفتين ، وشاعت العادة المتأخرة التى هى الربط بين الصحابة الأتقياء ، وبين الزاهدين الذين جاءوا فى عصر لاحق . ولقد عمل الاسلام فى صورته الأولى كذلك على اثارة دافع الخوف ، ولم يجعله مبنيا على جبروت الله بقدر ما جعله مبنيا على عدله وعلى شعور المرء بذنبه ، وعدم استحقاقه للمثوبة ، ثم على قصر الحياة التى يحياها المرء فى هذه الدنيا . وكان ثمة تركيز شديد على يوم الحساب وعلى ما يجده المذنب من عذاب . وهذا ما يلاحظ فى القرآن من تعاليم حتى عند القارىء غير المدقق . ولكن كل أولئك لم يكن يلائم العربى تماما ، ولو أن العربى يميل فى شعره الى نغمة من نغمات الحزن . فكانت النتيجة الحتمية لهذه التعاليم هى الزهد بمعنى ( التصفية ) ، أو ربما ينبغى أن نقول انها كانت نغمة تشدد فى الدين .

ويخبرنا الجامى — وهو من اكبر ثقات الفرس فى التصوف — أن كلمة « صوفى » قد أطلقت أول الأمر على أبى هاشم المتوفى عام ١٦٢ هـ ، وهو عربى من الكوفة قضى معظم حياته فى سوريا ويعتبر مثلا للناسك المسلم فى الزمن المتقدم ، حيث كان يقتدى بالرسول فى بساطة حياته ، ويتأثر بتعاليم القرآن فيما يخص المعصية والحساب وقصر الحياة الدنيا . وأن بعض الناسكين من أمثاله — وهم الذين ادعى بعض الكتاب الأولين أنهم صوفيون ، ولكنهم فى الحقيقة زهاد ومن الممهدين لظهور الصوفية — ليظهرون فى خلال القرن الثانى ، من أمثال ابراهيم بن ادهم المتوفى عام ١٦٢ هـ وداود الطائى المتوفى عام ١٦٥ هـ ، والفضيل بن عياض المتوفى عام ١٨٥ هـ ، ومعروف الكرخى المتوفى عام ٢٠٠ هـ ، وآخرين من الرجال والنساء على السواء . وظهر بين هؤلاء كلام زهدى فى الالهيات فى صورة حكم وأمثال وقصص عن حياتهم ومسلكهم ، وذلك أدب يدور حول الأولياء ، ويعطى عناية خاصة لقتلهم انفسهم . ونكرانهم لذواتهم . وأهم هذا الأدب ما سجل من تعاليم معروف الكرخى التى يمكن أن نقتبس منها حد التصوف

بأنه « الأخذ بالحقائق ، واليأس مما فى أيدى الخلائق » (١) . فلو تغير هذا المعنى تغيراً ضئيلا لأصبح مفتاح التصوف فى صورته اللاحقة .

فهل نستطيع أن نستقصى أصل هؤلاء النساك ؟ يعتبر فون كريمر (Herssch p. 67) هذا الفريق ذا نمو محلى بين العرب ، تطورت به مؤثرات مسيحية مما قبل الاسلام . ونحن نعلم أن الرهبانية المسيحية كانت معروفة لدى العرب على تخوم الصحراء السورية ، وفى صحراء سيناء . ولنا من الدلائل ما يدل على ذلك ، سواء من الكتاب المسيحيين من أمثال نيلوس ، أو الشعراء الجاهليين ، كما فى قول امرىء القيس :

أصاح ترى برقاً أريك وميضه     كلمح اليدين فى حبى مكلل

يضىء سناه ، أو مصابيح راهب     أمال السليط بالذبال المفتل

وكانت حياة الدير معروفة فى بلاد العرب نفسها ، وتقول الرواية ان محمدا قد سمع أول نداء من الوحى حين تحنث ( تعبد ) فى غار حراء . فكان يعيش هناك عيشة عزلة ، ولا يعود الى بيته فى مكة الا فى فترات، فيحضر معه الطعام الى الغار ( انظر صحيح البخارى الجزء الأول ) . ويحتمل حقاً أن الذى أوحى بالتنسك الى النساك الأولين فى الاسلام هو الأديرة المسيحية اما مباشرة ، أو من طريق ما ذكرنا من تحنث محمد ، ولكن هؤلاء النساك لم يكونوا كثيرين ، وهم يهملون علنا أمر القرآن بالزواج ( القرآن ٢٤ — ٣٢ ) .

وهكذا يبدو فى الزهد الأول طابع القناعة المصطبغة بصبغة الحرمان النقى من التفاخر بالغنى ، ومن مخالطة اللذات ، وطابع البساطة الدائمة فى الحياة ، أكثر مما تصطبغ بطابع الفقر الارادى ، وقتل النفس ، والانقطاع عن الخلق فى فترات متقطعة . ولم يكن يتسم الا فى حالات نادرة بسمة حياة الرهبنة الدائمة . ومن أمثلة هذا النوع أبو العباس السبتى المتوفى عام ١٨٤ هـ ، ابن الخليفة هارون الرشيد. وقد ترك الجاه والغنى من أجل حياة التفكر والانقطاع .

---

(١) الرسالة القشيرية ص ١٢٧ ط صبيح بالقاهرة .

وفى أواخر القرن الثالث تبدأ القرائن على وجود « تصوف جديد » أوجدته المثل الدينية المخالفة لما كان مسيطراً على الاسلام الأول ، وخلق هذا التصوف من تلك المثل كلاما خاصا به فى الالهيات ، لم يعترف به على المستوى التقليدى الا بعد زمن طويل . ولم يزل الزهد يوجد ، ولكنه بينما يبدأ من جهة فى اتخاذ طابع أكثر تحدداً فى تعمد تطلب الفقر وقتل النفس ، نجده من جهة أخرى يقذف به الى مكان التبعية ، باعتباره مجرد مرحلة تمهيدية لحياة التصوف التى توصف من الناحية الفنية بأنها « رحلة » . ان الفقر الذى كان المسلمون الأوائل يبجلونه من حيث لا يتعدى كونه منتجاً لحياة متواضعة كحياة الرسول وصحابته ، ويقوم حجة على تكالب الأمويين على الدنيا ، قد بدأ الآن اكثر اهمية باعتباره تدريباً تعبدياً ، وهذا التغير يبدو أكثر وضوحا عند داود الطائى المتوفى عام ١٦٥ هـ ، وقد اقتصر على ملكية حصير خشن ، ولبنة كان يتخذها وسادة ، وكذلك قربة ماء . ويحتل الفقر مكانا هاماً فى التصوف المتأخر ، واصبح لقب « الفقير » و « الدرويش » مرادفين للفظ « الصوفى » . ولكن الفقر الدينى فى تعاليم الصوفية لا يعنى عدم الملكية فقط ، ولكنه يعنى كذلك عدم الرغبة فى كل ما هو دنيوى ، فهو ترك المشاركة فى الملكية الدنيوية، والرغبة الى الله باعتباره المراد الوحيد . فالتقشف اذن اخضاع للجزء الشرير من النفس الحيوانية ( النفس ) محل الشرور والشهوات ، ومن هنا فطام النفس عن الرغبات المادية « موت بالنسبة للنفس و . . » من أجل بدء حياة فى الله .

فما مصدر الكلام فى الالهيات الذى نشأ فى التصوف الجديد ؟ لا شك أن هذا المصدر كان افلاطونيا محدثاً ، كما برهن على ذلك الدكتور نيكلسون ( فى قصائده المختارة من ديوان شمس تبريز المنشور فى كيمبردج عام ١٨٩٨ ، وكتابه زهاد الاسلام المنشور فى لندن عام ١٩١٤ ) ، وكذلك فعل الأستاذ براون ( فى الفصل الثالث عشر من كتابه ، تاريخ فارس الأدبى المنشور فى لندن عام ١٩٠٢ ) ، ويشكل جزءاً من الأثر الذى تسرب الى الاسلام عند نقل الفلسفة الإغريقية فى العصر العباسى . ولكن الأثر الاغريقى المباشر فى صورة الالهيات الأفلاطونية المحدثة قد سبقه ( كما فى نقل الفلسفة وفروع الثقافة الأخرى ) ، اثر غير مباشر من طريق اللغتين السريانية والفارسية ، لأن المؤثرات الأفلاطونية المحدثة كانت تعمل عملها بالفعل فى السوريين والفرس فى عصر ما قبل الاسلام . ولا بد أن نذكر فى مقدمة الآثار المباشرة المتأخرة ما يسمونه « اثولوجيا ارسطو » الذى لا مبالغة

فى وصفه بأنه أهم كتاب فى الأفلاطونية المحدثة ، وأكثر كتبها التى ظهرت نبوعا ، وهو كما ذكرنا من قبل ترجمة مختصرة للكتب الثلاثة الأخيرة من تاسوعات أفلوطين Enneads . وكان تصوف أفلوطين فلسفيا ، ولم يكن دينيا ، ولكنه يخضع بسهولة للتفسير فى ظل الالهيات ، كما أصبحت الأفلاطونية المحدثة فى مجموعها مذهبا لاهوتيا على يدى يامبيخوس ووثنيى حران وأمثالهم · وكان الصوفية يميلون الى هذا النوع من التطبيق ، على حين قصر الفلاسفة أنفسهم على الجانب الفلسفى من هذا المذهب . ومن المحتمل أن أثرا من الكتب المنسوبة الى ديونيسيوس (١) كان موجوداً فى الاسلام فى ذلك الوقت · فالكتابات المنسوبة الى ديونيسيوس تشتمل على مؤلفات أربعة : اثنان منها هما : « اللاهوت الصوفى » ، وهو كتاب ذو فصول خمسة ، وآخر اسمه « أسماء الله » وفيه ثلاثة عشر فصلا ، وكان هذا الكتاب مصدراً رئيسيا للاهوت الصوفى فى المسيحية . وقد ورد أول ذكر لهذه الكتابات فى عام ٥٣٢ م ، حين ادعى المدعون أنها من تأليف ديونيسيوس الأريوباغى تلميذ القديس بولس ، أو تمثل تعاليمه على الأقل · ويذكر المؤلف أن هيرثيوس كان معلما له ، وهذا يمكننا من أن نحدد المصدر بأنه راهب سورى يسمى اصطفان ابن صديلى ، وهو الذى كان يكتب تحت اسم هيروثيوس ( انظر أسيمان : المكتبة الشرقية جـ ٢ ص ٢٩٠ ـ ٢٩١ ) ، وكان ابن صديلى هذا رئيس دير فى الرها ، ودخل فى مجادلة مع جيمس السروجى ، حتى اننا ربما رددنا هذه المؤلفات الى الجزء الأخير من القرن الخامس الميلادى. ولقد ترجمت هذه المؤلفات الى السريانية بعد زمن قصير من ظهورها بالاغريقية ، ولا بد أن يكون المسلمون قد عرفوها ، لكونها معروفة عند المسيحيين السريانيين ، ولا دليل لدينا على أنها قد ترجمت الى العربية . ولكن Mai يأتى بجذاذات من أعمال أخرى لابن صديلى تظهر فى مخطوطات عربية ، وذلك فى كتابه ( Spicilegium Romanum جـ ٣ ص ٧٠٧ ) · وان النظرة التقليدية الى العلاقة بين التصوف وبين الفلسفة لتصفها الحكاية التى يرويها الأستاذ براون ( فى كتابه تاريخ فارس الأدبى جـ ٢ ص ٢٦١ مقتبسا من كتاب اخلاق جلالى ) عن الصوفى أبى سعيد بن أبى الخير المتوفى عام ٤٤١ هـ ( ١٠٤٩ م ) الذى يقال انه لقى ابن سينا ، وتحدث اليه ، فحين افترقا قال أبو سعيد عن ابن سينا : « اننى أشاهد ما يعرف » فقال ابن سينا : « اننى أعرف ما يشاهد » ·

---

(١) المعروف بيعقوب بن صليبى ·

ولكن كان ثمة آثار أخـرى ذات طابع ثانوى تظـهر فى العـراق وفارس اللذين تتضح أهميتهما حين نذكر أن أهل هـذين البلدين هم الذين حلوا الى حد كبير محل العرب فى قيادة المسلمين فى العصر العباسى. وربما لا نستـطيع حين نتـكلم عن الصوفيـة أن ننسـب أى تاثير فيهم للديانة الزرادشتية نفسها ، اذا أنها كان لها طابع قومى بعيد عن الزهد، ولكن المانوية والمزدكية ــ وهما ديانتان غير رسميتين فى بلاد الفرس ــ تسمع فيهما نغمة زهدية واضحة . وحين نجد الكثيرين من أوائـل الصوفية قد دخلوا الاسلام من الزرادشتية ، أو كانوا أبناء لزرادشتيين اعتنقوا الاسلام – وتلك هى الحقيقة – نميل الى الشك فى أنهم بالرغم من اعلان اعتناقهم فى الأصل هذه الديانة الزرادشتية كانوا من الزنادقة فعلا ، على احتمال أنهم كانوا ملحدين فى السر ، ومن أتباع المانويـة أو المزدكية ، وان أعلنوا أنهم أتباع للدين المـرضى كما كـان هؤلاء الزنادقة يفعلون . وينبغى أن نشير الى المؤثرات الغنوصـية التى جاءت من طريق الصابئة المقيمين فى أراضى المستنقعات فيمـا بين واسـط والبصرة ، وهم الذين يسمون المغتسلة أو المندائيين Mandaeans ، للتفريق بينهم وبين صابئة حران . وكان معروف الكـرخى سليـل أبوين من هؤلاء الصابئة .

ولا ينبغى كذلك أن نتجاهل احتمال وجود المؤثرات البوذيـة ، لأن الدعوة البوذية نشطت فيما قبل الاسلام فى غرب بـلاد الفـرس وخراسان ، وأقيمت الأديرة البوذية فى بلخ . ومما يسـتحق الملاحظة أن الزاهد ابراهيم بن أدهم المتوفى عام ١٦٢ هـ ( انظر ما قبله ) يوصف عادة بأنه أمير بلخى ترك العرش ليصبح درويشـا . وعنـد الدراسـة الفاحصة على أية حال لا يبدو أن المؤثرات البوذية يمكن أن تكون قوية جداً ، لأن ثمة نقطة خـلاف جوهرية بين الصوفيـة والبوذية . ويوجد شبه سطحى بين النرفانا Nirvane البوذيـة وبين الفنـاء الصوفى الذى يقصد به استغراق النفس فى الروح الالهى . ان المذهب البوذى ليمثل النفس كأنها فقدت فرديتها فى الطمأنينة التى فى السـكينة المطلقة ، على حين نجد المذهب الصوفى بالرغم من قوله بفقدان الفردية يعتبر الحياة الباقية فى جوهرها تأملا وجديا للجمال الالهى . وثمـة شبيه هندى للفناء ، ولكنه ليس فى البوذية ، وانما يوجد فيما تقـول به الفيدانتا من وحدة الوجود .

ومن المعترف به عموما ان أول معبر عن التصوف هو ذو النون المصرى أو النوبى المتوفى عام ٢٤٥ ــ ٢٤٦ هـ ، وهو تلميذ الفقيـه

مالك بن أنس الذى عاش فى نفس الوقت الذى تسرب فيه النفـوذ الهلينى الى العـالم الاسلامى · ويكاد حقا يكون معـاصرا لعبد الله بن ميمون الذى أشرنا الى عمله من قبل · ولقد سجل تعـاليم ذى النـون ونظمها الجنيد البغدادى المتوفى عام ٢٩٧ هـ ، ويظهر فيهـا جوهـر المذهب الصوفى أو مذهب التصوف فى كل صورة من حيث التوحيـد واتحاد النفس مع الله ، وهذا الأخير مذهب يجرى التعبير عنه بصورة تشبه التعبير عن تعـاليم الأفلاطـونية المحـدثة ، الا أن الاتحـاد فى التصوف لا يوصل اليه من خـلال القـدرة الحـدسية ، ولـكن بالتقوى والتعبد · ومع هذا يتقارب المذهبـان جـدا على حـين نجـد فى تعاليم الفلاسفة المتأخرين أن أسمى استخدام للفـكر يتـكون من الاحاطة الحدسية بالحقائق الأزلية أكثر مما يتكـون من أى نشـاط آخر للعقل . ويروى الجامى أن الجنيد كـان فارسيـا ، وأن آراء الصوفية لم تتطور الى القول بوحدة الوجود الا على أيدى الفـرس ، وان اللاادرية ووحدة الوجود كلتيهما موجودتان عمليـا فى الأفلاطونيـة المحـدثة المتأخـرة ، وتعنى هذا اللاادرية المتعلقة بالعلة الأولى المجهولة ، أى الاله الذى يفيض عنه العقل الفعال . وهذا رأى يتطـور فى تعاليم الفلاسفة والاسماعيلية والفرق المشابهة ، ولكن تعاليم الصوفية تركز انتباهها على الاله المعلوم الذى يصفه الفيلسوف بأنه العقل الفعال (١) أو الكلمة ، ويتطور هذا تطورا عاديا فى اتجاه وحـدة الوجـود . وهذه الآراء الناشئة بتلك الطريقة والتى عبر عنها الجنيد قد أعلنهـا تلميذه الشبلى الخراسانى المتوفى عام ٣٣٥ هـ ·

وكان الحسين بن منصور الحلاج المتوفى عام ٣٠٩ هـ رفيقا فى الدرس للشبلى . وهو يرى التصوف فى صورة تربط بينه وبين عناصر بالغـة البعـد عن المعتقـدات التقليديـة . وينحـدر الحـلاج من آبـاء زرادشتيين ، وهو على صلة شديدة بالقرامطة ، ويبدو أنه كان يرى آراء الغلاة من الشيعة كالتناسخ ، والحلول ، وهلم جرا ، ولقد قتـل بتهمة الالحاد لقوله « أنا الحق » ، اذ جعـل نفسه هو الله ، ويختلف المؤرخون بشأنه كثيراً ، فالأولون منهم يتناولون سيرتـه من وجهـة

---

(١) لا دليل على ذلك فى كتابات المتصوفة ؛ ولست أرى صوفيا يرتضى الهـا صادرا بالفيض مفتقرا الى علة ، وكل كلامهم فى التوحيد كلام عن الواحـد المطلق لا المفتقر · وان الكلمة فى رأى الافلاطونية المحدثة ليست هى الله وانما هى فيض عنه ، وهى العقل الأول الذى قال به أفلوطين ، وعده أول فيض من الواحد الذى هو الله ·

نظر سنية ، فيجعلونه مشعوذا محتالا ، يتظاهر بعمل المعجزات ، ليكسب من حوله الأتباع . ولكن كتاب الصوفية المتأخرين يعتبرونه وليا وشهيدا ، قتل لأنه كشف عن السر الأعظم ، سر الاتحاد بين النفس وبين الله . وكان مذهب الحلول — أى حلول الله فى الجسم الانسانى — من المعتقدات الرئيسية عند الغلاة . ويقول الحلاج ان الانسان الهى بجوهره ، لأن الله خلقه على صورته ، ولهذا يأمر الله الملائكة فى القرآن ( ٢ — ٣٢ ) أن يسجدوا لآدم . ويعنى الحلول المنظور اليه باعتباره توحيداً فى الحياة الدنيا أن الألوهية تحل فى نفس الانسان كما تحل النفس عند الميلاد فى الجسم . وهذا مزج بين المعتقدات الفارسية فى الحلول فيما قبل الاسلام وبين النظريات الفلسفية التى فى الأفلاطونية المحدثة والتى تدور حول العقل والنفس الناطقة والروح أو Spirit كما يسميها الكتاب الانجليز عادة ، وهى الجزء المضاف الى النفس الحيوانية باعتباره فيضا من العقل الفعال ، ويعود فى النهاية الى العقل الفعال فيتحد به ( انظر ماسينيون : كتاب الطواسين — باريس ١٩١٣ ) وهذا مثل عجيب للغاية للمزج بين العناصر الصوفية الشرقية والهلينية ، ويبدو منه أن آراء النظرية الصوفية مهما كانت مستعارة من الفرس أو الهند لا بد أن تجد ما يفسرها فى الأفلاطونية المحدثة . وهذا عجيب كذلك لأنه يرينا فى شخصية الحلاج نقطة التقاء بين التصوف والفلسفة فى المدرسة الاسماعيلية .

ويشبه ذلك ما يقول به أبو يزيد أو بايزيد البسطامى المتوفى عام ٢٦٠ هـ ، والذى ينتمى كذلك الى أصل زرادشتى . وقوله بوحدة الوجود محدد تحديداً واضحاً جداً ، فهو يقول : « ان الله محيط لا قرار له » وهو العرش ، واللوح المحفوظ ، والقلم ، والكلمة — وكلها صور صورها القرآن — وموسى ، وعيسى ، وجبريل ، لأن كل كائن حقيقى لابد أن يتحد مع الله ، ويصبح واياه واحداً .

ويرد القول بوحدة الوجود وبالحلول غالبا فى تعاليم الصوفية ، ولكنه لم يكن عاما بينهم بأية صورة . حقاً اننا لا نستطيع أن نعبر تعبيراً دقيقاً عن مذهب الصوفية بالتفصيل ، وانما نعبر عن المبادىء والاتجاهات العامة . ولا ينتظم الصوفية فى فرقة خاصة ، ولكنهم ليسوا الا متمسكين بميول من نوع صوفى منتشرة خلال كل فروع المجتمع الاسلامى . وكانوا فى القرن الثالث ذوى خطر بين الشيعة ، ومن ثم يبدو أن آراء الشيعة قد دخلت التصوف ، ولكنها لا تكون جزءاً أساسياً منه . وتحدث ظروف شبيهة بذلك تماماً فى المسيحية ،

حيث ازدهر التصوف بين فرق المذهب البروتستنتي المتطرف ، وفى الجماعات العقلية فى الكنيسة الكاثوليكية . وتوجد بالرغم من الاختلافات الدينية مادة عظيمة مشتركة بين الجهتين . ولابد لنا من أن نشير محسب الى أنه لا يوجد أساس للتصوف ما لم يفترض وجود علاقات ما بين النفس الانسانية وبين الله كالتى قالت بها الأفلاطونية المحدثة . وان الصوفية المسيحية بمعناها الحقيقى لا تبدأ فى الغرب حتى ظهور الكتابات المنسوبة الى ديونيسيوس الى اللغة اللاتينية فى القرن التاسع الميلادى ، على حين يبدأ التصوف الاسلامى عند ترجمة أثولوجيا أرسطو . وينبغى أن نلاحظ من جهة أخرى أن التصوف ذو أثر قوى فى تعديل الالهيات بصفة عامة ، وأن اتجاه التصوف من النوع الذى يكره التحديد ، ولهذا نجد التصوف لا يقبل عن شعور أو غير شعور أى تعاليم ذات عقيدة محددة ، ومن ثم لا يقبل علم الكلام النظرى ولا الفلسفة .

وتبدو الصوفية الاسلامية فى الظاهر كأنها مذهب منظم ، ويشار فى الغالب الى « مراتب » الصوفية المختلفة . ولكن هذه ليست درجات رسمية كالتى لدى الاسماعيلية والفرق المشابهة ، وانما تدل على مقامات متعاقبة فى طريق التسامى الشخصى ، فهى ليست أكثر من عبارات خرافية ربما كانت مستعارة من بعض الفرق ، لأنه يبدو أن التصوف ازدهر أول ما ازدهر ، فكان أكثر حرية ، بين بعض الغلاة من الشيعة . لقد كان — ولا يزال — من عادة المبتدىء السالك سبيل الله أن يضع نفسه تحت ارشاد قائد روحى ذى تجربة يعمل معلماً له ،ويعرف بالشيخ أو المرشد ، أو بير Pir . وكانت هذه التلمذة فى كثير من الأحيان تتطلب طاعة مطلقة عمياء للمعلم ، لأن ترك الرغبات والميول الشخصية ، وكل ما يوصف بأنه ارادة شخصية ، يعتبر احدى صور انكسار الذات الذى يتطلب من يسعون الى فطام النفس عن حظوظ الدنيا . وقد نتج عن تجميع المريدين حول معلم معروف أن رأينا نشأة طوائف الدراويش فى صورة جماعات من الناس يسعون كما يسعى غيرهم فى طلب الرزق ، ولكنهم يجتمعون بين وقت وآخر لبعض العبادات أو الارشادات الدينية ، ويجتمعون أحيانا بوصفهم جماعات دائمة تعيش فى طاعة تامة تحت ارشاد شيخ . وقد ظهرت آثار هذه المنظمات الرهبانية فى دمشق حوالى عام ١٥٠ هـ ، وفى خراسان بعد ذلك بحوالى خمسين عاما . ولا يبدو أن أية طريقة صوفية من الطرق الموجودة فى الاسلام ذات تاريخ قديم . فنحن نسمع عن الشيخ علوان حوالى عام ١٤٩ هـ ، ويوجد ضريحه فى جدة ،

وهو مؤسس طائفة العلوانية الشهيرة ، وهى طائفة لا توجد الا كفرع من الرفاعية . وثمة طرق اخرى كالأدهمية والبسطامية والسقطية ، وهى ترجع بأصولها الى ابراهيم بن أدهم ( انظر ما سبق ) وبايزيد البسطامى والسرى السقطى على الترتيب ، ولكن أصلها الحقيقى غير متيقن .

أما فى القرن السادس ، فنحن اكثر يقينا . ولست أرى داعياً يدعو الى الشك فيما يقوله الرفاعية من أن مؤسس طريقتهم هو أبو العباس أحمد بن على الحسن على بن أبى العباس أحمد الرفاعى المتوفى عام ٥٧٨ هـ ، من قرية يقال لها أم عبيدة قرب مجمع النهرين دجلة والفرات . ولقد جمع فى حياته عدداً كبيراً من المريدين ، وسلكهم فى طريقة خاصة عام ٥٧٦ هـ ، فكانوا يعيشون فى صورة مجتمع تحت اشراف شيخ يطيعونه طاعة لا جدال فيها ، ولكنهم اتخذوا كبقية الطرق عدداً من المريدين غير المتفرغين . فلما مات الرفاعى ولم يعقب ، انتقلت رياسة الطريقة الى أسرة أخيه . وهى توجد الآن بفرعين أساسيين : (١) العلوانية التى ذكرناها ، (٢) والجباوية المعروفين باحتفالهم بالدوسة ، حيث تعود الشيخ أن يدوس أجساد أتباعه منبطحين . ومن بين كل الطرق المزدهرة فى مصر نجد هذه اكثرها ميلا الى الغلو فى مجالس الذكر أو شعائر العبادة ، اذ يجرح التابعون أنفسهم ، ويغمدون فى أجسادهم القضبان والسكاكين الحادة ، ويبتلعون الثعابين ، وهلم جرا ويجعلون اسم الله فى النهاية اذ يرددونه فى ذكرهم لا يزيد على أنين نصف منطوق ، ويمتازون عادة بعمائمهم السوداء . ويدعى القادرية أن مؤسس طريقتهم هو عبد القادر الجيلانى المتوفى عام ٥٦١ هـ ، ولا تجد فى ذكرهم شيئا من أكل النار ولا ابتلاع الثعابين أو تمزيق الجسم كالذى تراه عند الرفاعية ، وانما يرددون اسم الله واضح النطق متبوعا بسكتة . أما الطريقة البدوية فقد أسسها أبو الفداء أحمد المتوفى عام ٦٧٥ هـ ، وله مزار فى طنطا بمصر السفلى . وان ذكرهم لمن النوع الهادىء ، اذ هم يرددون لفظ الجلالة بصوت مسموع ، دون جرح أو اكل نار الخ . واما المولوية أو الدراويش الراقصون ، فمؤسس طريقتهم شاعر صوفى فارسى اسمه جلال الدين الرومى ، وهو مؤلف ديوان يسمى « مثنوى » . ويرجع السهروردية

بأصل نشأتهم الى شهاب الدين الصوفى البغدادى القـــائل بوحـــدة الوجود ، وقد قتله صلاح الدين عام ٥٨٧ هـ (١) .

ونحن نجد فى كل من هذه الطرق منهاجا خاصا للتعليم يتخذ صورة عرفية ، وكان ثمة بعض المعـلمين الكبـار الذين استعملت كتـاباتهم متونا ، فأثرت آراؤهم على التصوف عامة . ومع هذا تظل الحقيقـــة الماثلة ان تعاليم الصوفية تلفيقية فى جوهرها ، ويمكـــن أن تصـــاغ فى مبادئها واتجاهاتها العامة فحسب . ومن هذه المبادىء والاتجاهات يبدو أن ما يأتى بعد كان أكثرها تطبيقا :

١ ــ الله وحده موجود ، وهو وحده الحق ، وكل ما عداه وهم ، وهذا هو تعبير الصوفية عن وحدة الله . و « الله » هنـا بالمعنى الأخص يعنى العقل الفعال (٢) ، أى فيض الله الذى هو بنفسه فوق العلم . ولكن الصوفى لا يوضح هذا الراى الفلسفى ، ولو فعل لجعل فيض الله لها . وللانسان نفس ناطقة ، وهى بالنسبة الى الله كالصورة التى تنعكس من المرآة لمن أمامها ، وتستطيع هذه النفس الناطقة أن تقرب مـــن الحقيقة الالهية . وما دام غير الله وهما فمن الواضح فى معرفة الله أن الحق لا يوصل اليه بواسطة المحسوسات ، ومن ثم اتجه الصوفية كما اتجه الأفلاطونيون المحدثون الى أن يعلقوا أهمية كبرى على العيـــان المباشر بالنفس الناطقة ، لا على استعمال الاستدلال . وهكذا يضعون العيان المباشر فوق ما يصدق عليه فى العادة أنه « العقل » . وهذا تطور شائع فى كل صور التصوف ، وهو يقود الى تفضيل الوجد أو التجارب المشابهة على ما سجله القرآن بالوحى . وأول من تكلم عـــن الوجـــد والأحوال والمقامات ذو النون المصرى وكلها ينطوى عـــلى الفناء ، أى عدم الاحساس بشىء من هذا العالم ، ثم البقاء فى النهاية فى الله . ويصحب هذه التجربة فى العادة فقدان للحس ، ولو أن ذلك لا يحدث دائما . وثمة كثير من القصص عن أولياء من الصوفية تمثلهم فى صـــورة الذين لا يحسون بألم الجروح ، وليس هذا قاصرا على القصص ، لأن

---

(١) يخلط المؤلف هنا بين يحيى بن حبش بن اميرك السهروردى الحلبى المقتول صاحب « حكمة الاشراق » وبين شـهاب الدين أبى حفص عمر السهروردى البغـدادى صاحب « عوارف المعارف » . وهذا الأخير هو الذى تنسب اليه وتعرف باسـمه الطريقة السهروردية التى يشير اليها المؤلف هنا ، أما الذى قتله صلاح الدين فهو الأول .

(٢) سبق أن وضعنا هامشا للرد على هذا فانظره فى مكانه .

الدراويش يحتملون اشد أنواع العذاب بمنتهى الهدوء فى الظاهر فى أيامنا هذه . وربما كان ذلك طبقا لقوانين نفسية غير مفهومة تمام الفهم ، وهذه هى الفكرة الأساسية فيما يقوم به دراويش الرفاعية والآخرون . وان الرياضة التى يسمونها « الذكر » وهو ما امر به القرآن ( ٣٣ ــ ٤١ ) اذ يقول : « يأيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا » لهى محاولة للوصول الى الوجد ، وربما رجع الى تأثير الصوفية ما نجد فى الفلسفة من جنوح الى تفضيل المعرفة التى يوصل اليها بالحدس المباشر ، ولا شك فى أن متأخرى الفلاسفة بتأثرهم بالصوفية قد جعلوا الوجد وسيلة للوصول الى الاحاطة بالحقيقة احاطة مباشرة .

٢ ــ أن مذهب الصوفية فى الله باعتباره وحده الموجود الحق قد كان له أثر مباشر لا فى مسألة الخلق فحسب ، بل فى مسألة الخير والشر كذلك . فما دام الشىء لا يتميز الا بضده : فيعرف النور بالظلمة ، والصحة بالمرض ، والوجود باللاوجود ، فالله يعرف اذن بالنسبة للانسان باعتباره وجودا حقيقيا فى مقابل الوجود الوهمى ، والخلط بين هذين الضدين ينتج عالم الظواهر الذى لا يكون النور فيه معلوما الا بما وراءه من ظلمة ، وليست الظلمة الا عدم النور الذى هو مسبوق بفيوض متعاقبة من العلة الأولى ، ويضعف أو يصبح أقل اتصالا بالحقيقة بكل فيض يبتعد به عن الحق الأعظم . وكلما أصبح اقل اتصالا بالحقيقة كان اكثر قبولا لأن يكون مدركا . وهكذا يظهر الشر الذى هو سلب الجمال الخلقى للوجود الحق فى آخر فيض ، باعتباره سلباً ، وغير حقيقى ، ونتيجة حتمية لظهور الفيض فى عالم الظواهر من العلة الأولى التى هى خير محض . والشر لهذا السبب غير حقيقى ، فهو ليس الا نتيجة ، ونتيجة حتمية لامتزاج الحق بضده . ويدل على هذا فى الحقيقة ما فى مذهبهم من أن كل ما عدا الله فهو وهم .

(٣) وغاية النفس أن تتحد مع الله . وان نظرية التوحيد هذه كما رأيناها لتجد تعبيراً عنها فى الالهيات الصوفية الأولى . ويرى الدكتور نيكلسون أن « فكرة الصوفية فى فناء نفس الفرد فى الوجود الكلى ذات أصل هندى . وأول من قال بها الصوفى الفارسى أبو يزيد البسطامى الذى يحتمل انه تلقاها عن أستاذه أبى على السندى » ( نيكلسون : زهاد الاسلام ص ١٧ ) . ولكن هذه ليست الا طريقة بعينها لعرض رأى له مدى أوسع ، ويمكن مصادفته فى كل التعاليم الصوفية ، ومنها تعاليم

الأفلاطونيين المحدثين . وهو فى أسمى معانيه أساس للأخلاق الصوفية ، لأن ما يطلقون عليه الخير الأسمى Summum bonum يعرفونه بأنه الاتحاد بين نفس الفرد وبين الله . وكل ما يعين على ذلك فهو خير، وكل ما يحول دون ذلك فهو شر ، وهذا صحيح بالنسبة للصوفية المسيحية وكل أنواع الصوفية على السواء . ولا نستطيع أن ندعى بيقين أن القول بالحال الموحدة مستعار من الأفلاطونية المحدثة أو البوذية أو الغنوصية ، لأنه مشترك بين هذه المذاهب جميعاً ، وهو نتيجة منطقية لما قدم به الصوفية من مقدمات تدور حول كنه الله والنفس الانسانية . وربما بدا من بعض التعبيرات عن هذا المذهب تفصيلات هندية ، ولكن يبدو فى هذا كما يبدو فى الأجزاء الأخرى للأسواق الصوفية أن النظرية التى ينبنى منها النظام اللاهوتى افلاطونية محدثة . فالعقل الاغريقى ذو أثر فى تحليل الفروض وتركيبها حتى فى التصوف .

ومنذ زمن سحيق بدأت رغبة النفس فى الاتحاد مع مصدرها الالهى تلبس ثوباً غزلياً قوامه ألفاظ الحب . وربما قلنا بشىء من التردد ان هذا شرقى متميز الطابع ، مع أنه لم يكن الا وسيلة للتعبير عن الرغبة ، وهذا من خصائص التصوف . ونحن نجد نفس الشىء فى عصر متأخر فى الصوفية المسيحية ، وان كان بصورة أكثر احتراساً ، وليس من السهل أن نرى الطريق الذى جاء منه هذا ان كان ثمة طريق . وربما كان علينا أن نقنع باعتباره وسيلة ذات تطور مستقل للتعبير عن شوق النفس .

ولم تسلم تعاليم الصوفية من المعارضة ، وكانت هذه المعارضة من جهات ثلاث : (١) لقد رأى الصوفية أن تكون الصلاة دائمة فى صورة اتصال صامت لا ينقطع مع الله ، وهم بهذا يميلون الى ترك الصلوات المكتوبة ، أى الخمس المفروضة ، التى لها أوقات معينة ، والتى هى احدى فرائض الاسلام ، وعلامة من علاماته التى يتميز بها . وأخيراً آل موقف الصوفية الى القول بأن اقامة هذه الصلوات المحددة من واجب عامة الناس الذين لم يتقدموا فى حقل المعرفة الروحية العميقة ، أما من كانوا أقرب الى الله فلهم أن يتركوها ، وهذا موقف شبيه بما وصل اليه الفلاسفة .

٢ — ولقد استحدثوا الذكر ، أو الأعمال التعبيرية التى تقوم على ترديد دائم لاسم الله ، وهذا نوع من العبادة لم يكن معروفاً فى الاسلام الأول .

٣ – وجاءوا كذلك بفكرة التوكل ، أو الاعتماد الكامل على الله وبها يهملون كل نوع من أنواع العمل أو الحرفة ، ويرفضون العلاج حين المرض ، ويعيشون على ما يعطيهم المؤمنون من الصدقات من طريق التسول . وكل ذلك « مستحدث » ومن ثم قوبل بمعارضة صريحة ، وكان أغلب هذه المعارضة بدون شك يرجع الى أن هذه المستحدثات منسجمة مع النغمة المتزنة التى فى الاسلام السلفى الذى كان يتشكك دائماً فى أنواع الغلو الشرقية . أما الاعتراض الجدى بأن التصوف يحرف بهذا تعاليم القرآن ، فهو مفهوم ضمنا ان لم يفهم صراحة ، قد جاء التصوف بفكرة جديدة جداً عن الاله ، وجاء بمعايير جديدة للقيم الدينية ، فاذا تغلبت أفكار الصوفية فستكون شعائر الدين الاسلامى فى أحسن صورها أعمالا تقابل بالتسامح ولا ضرر فيها يقوم بها من لم ينشأوا ( بضم الياء ) فى دين حيوى . وفى الحق أن المبادىء الفلسفية التى جاءت بها أعمال الأفلاطونيين المحدثين والأرسطوطاليسيين الشائعة كانت أكثر تأثيراً ، وأكثر استعدادا لملاءمة القرآن ، حتى ان الصوفية من حيث اتصالها بالأفلاطونية المحدثة لا تبدو هدامة للاسلام ، ولكنها مخالفة لمألوف الأعمال .

ومع ذلك كانت الصوفية تعتبر الحاداً على وجه العموم ، لا لما جاءت به من مستحدثات ذكرناها ، وانما لأنها حليفة لمذاهب الغلاة والشيعة المتحررين . حقاً ان مما له مغزى أنها نشأت أساساً بين نفس العناصر التى تحمست أكبر حماسة للفلسفة ، وأبقت مع ذلك على أفكارها الزرادشتية والمزدكية . ولا شك فى أن النظرة السيئة التى نظر بها الى الصوفية ترجع الى من أبقت عليهم من قرناء السوء ، ولم يأخذ التصوف مكانه فى الاسلام السنى الا فى أيام الغزالى المتوفى عام ٥٠٥ هـ . ولقد نشأ الغزالى طفلا يتيما ثم تعلم على يد صديق صوفى ، وبعد أن أصبح أشعريا ، وصار بسبب هذا رئيسا للمدرسة النظامية فى بغداد ، وجد نفسه فى أزمة نفسية ، فصرف من عمره أحد عشر عاما فى الاعتكاف والتعبد ، فحين عاد الى عمله معلما فى عام ٤٤٩ هـ ، اختلطت تعاليمه بالصوفية ، فكان ذلك عودة الى المبادىء التى تعلمها فى سنوات حياته الأولى . ولقد أصبح الغزالى بعد زمن صاحب تأثير عظيم فى المدرسية الاسلامية ، فأدخل صوفية معدلة تقليدية فى علم التوحيد السنى ، فكان منذ ذلك الوقت اماما ، وهو فى نفس الوقت ألبس التصوف صورة علمية ، وأتى باصطلاحات مأخوذة من أفلوطين ، أو أيد استعمالها . ويمكن وصف هذه الصوفية بأنها الهيات صوفية اسلامية مطهرة من شوائبها الشيعية . وان هذا السماح يوجد صورة معدلة من

التصوف فى مذهب أهل السنة من المسلمين قد حدث فى القرن الهجرى السادس .

وفى القرن التالى انتشر التصوف فى أسبانيا ، ولكنــه وصــل الى تلك البلاد من خلال طريق سنى ، فهو من ثم يختلف عن التصوف فى آسيا . وأول متصوف أسبانى هو محيى الدين بن عربى المتوفى عــام ٦٣٨ هـ ، وقد ترحل فى آسيا ، وتوفى فى دمشق . وكان ابن عــربى تابعا لابن حزم الذى يمثل كما سنرى بعد قليل مذهبا فى الفقه من نوع أكثر تشدداً حتى من ابن حنبل . وأهم صوفى فى أسبانيا نفسهــا هو عبد الحق بن سبعين المتوفى عام ٦٦٧ هـ والذى يبدى لنا موقفا أسبانيا نموذجيا من صوفى هو فى نفس الوقت فيلســوف ، لأن الصــوفية الأسبانية كانت فى جوهرها نظرية . وهــو مثل كثيرين غــيره مــن فلاسفة عهد الموحدين متبع لمذهب الظــاهرية ، وهم فرقة رجعية جداً بين أهل السنة .

وفى القرن السابع أيضا نجد جلال الدين الرومى المتوفى عام ٦٧٢ هـ ، وبه ينتهى العصر الذهبى للتصوف ، وهو مع كونه فارســيا كان سنيا سلفيا ، ولد فى بلخ ، ولكن أباه اضطر الى ترك المدينة مهاجرا الى الغرب ، واستقر أخيراً فى قونية حيث مات . ولقد تعلم جلال الدين على أبيه ، وبعد موته رغب فى استكمال تعلمه فى حلب ودمشق حيث تأثر ببرهان الدين الترمذى الذى كان أحد تلاميذ أبيه ، واستمر فى تعــلم مذهب الصوفية . وبعد موت معلمه اتصل بشمس تبريز ، وكان غريب الأطوار ولكنه من الصالحين . وكان رجلا ذا قوة روحية عظيمة ، ولكنه أمى ، وترك أثراً عظيماً فى أهل عصره ، لما كان له من قوة روحيــة عظيمــة ، ولما كان عليه من بساطة فى سلوكه وخلقه . ولم يبدأ جــلال الدين فى نظم ديوانه العظيم الا بعد موت شمس تبريز ، وان ديوان المثنوى قــد وصل الى شهرة غير عادية واحترام فى بلاد الاسلام فى العصر التركى . وقد اسس جلال الدين كما ذكرنا جماعة الدراويش المعروفة بالمولوية أو « الدراويش الراقصين » كما يسميهم الأوربيون .

وان أصحاب المذاهب من الصوفية ليبــدءون بذى النون وينتهون بجلال الدين ، ولا يفعل الكتاب المتأخرون أكثر من ترديــد تعاليمهم فى صورة أدبية جديدة . ويكفى أن نختار أمثلة نموذجية قليلــة . فنجــد فى القرن الثامن عبد الرازق القاشانى المتوفى عــام ٧٣٠ هـ ، وهــو صــوفى من أصحــاب وحــدة الوجــود ، شرح كتــاب محيى الدين

ابن عربى (١) ، ودافع عنه . ولقد أيد القــول بحرية الارادة بأن النفس الانسانية فيض من الله ، ومن ثم تشترك فى الصبغة الالهية . ويرى أن هذا العالم خير العوالم الممكنة ، واذ توجـــد اختلافـــات فى الظروف تتكون العـــدالة فى قبول هـــذه الاختـــلافات ، والملاءمـــة بين الأشياء والمواقف . وكل شىء هالك فى النهاية ، حيث تعود الأشيـــاء كلها الى الله ، وهو وحده الحق . والناس طوائف ثلاث : أولاهـــا أهل الدنيا الذين يهتمون بأنفسهم ولا يهتمون بالدين ، والثانية طائفـــة تشتمل على أهل الاستدلال العقلى ، يعرفون الله بعقولهم بواسطـــة صفاته ومظاهره الخارجية . والثالثة طائفة الروحانيين الذين يدركون الله بالعيان Intuitively .

ومع أن الصوفية قد تبوأت مكانا معترفا به فى الحياة الاسلاميـــة لم يسمح لها أن تصل اليه دون التحدى من وقت الى آخر . وأكبـــر خصومها المصلح الحنبلى ابن تيمية المتوفى عام ٧٢٨ هـ ، وكان يمثـــل الآراء الرجعية ، ولكنها المقبولة فى الالهيات . وكان يعارض اتباع أية مدرسة اتباعا شكليا ، ويرفض الاجماع الا ما بنى منه على اتفـــاق النبى والصحابة ، ويعترض على علم الكلام كما يفسره الأشعرى والغزالى ، ويعرف صفات الله على طريقة ابن حزم ، وكان النصر المنبجى الصوفى فى هذه الأيام شهيرا فى القاهرة ، فكتب اليه ابن تيمية رسالة يتهم فيها مذهب الاتحاد عند الصوفية بالزيغ . ومن هنا نشأ نزاع بين القوتين المتنافستين فى الاسلام : أهل السنة والصوفية ، قاسى ابن تيمية فى خلاله الاضطهاد والسجن . وفى عام ٧٢٦ هـ فى أخريات حياته أفتى ضد زيارة أضرحة الأولياء والتوسل بهم ، وشمل النبى فيهم . وبهذا يكون طليعة الاصلاح الوهابى فى القرن الثامن عشر الميـــلادى . وتوجـــد مخطوطات نسخت فيها أعمال ابن تيمية بيد عبد الوهاب الذى كان كما يتضح تلميذا لهذا المصلح الذى يعيد هو التعبير عن نظرياته .

والشعرانى القاهرى المتوفى عام ٩٧٣ هـ نمـــوذج للصـــوفى السـنى المتأخر ، كان تابعا لابن عربى فى الخطوط العامة ، دون التورط فيمـــا قال به من وحدة الوجود . وان كتاباته لخليـــط غريب من التأمـــلات السامية والخزعبلات المسفة ، وكانت حياته مليئة بالاتصـــال بالجن

---

(١) يقصد كتاب ابن عربى المسمى « فصوص الحكم » .

والكائنات المغيبة الأخرى . وهو يقول . ان الحـق لا يوصـل اليه بواسطة العقل ، ولكن بالمشاهدة فى الوجد Cecstati vision ، . والولى هو الذى منح الالهام ، أو الادراك المبـاشر للروحانيـات ، ولكن هذه المنحة تختلف عن الوحى الذى اختص به الأنبياء ، ولا بـد للولى من الخضوع لهدى نبوى . وكل الأولياء خاضعون للقطب ، ولكن القطب أدنى درجة من أصحاب النبى . ومهما كانت الطريقة التى يتبعها الفقير ، فانه مهتد بهدى الله ، ولكن الشعرانى نفسـه يفضل طريقة الجنيد . وان آراء أرباب الشريعة المختلفة لمهيأة لتناسب حاجات الناس . وقد أنشأ الشعرانى طريقة للفقراء تعتبر فرعـا من الطريقة البدوية ( انظر ما سبق ) ، ولكتاباته أثر عظيم فى الاسلام الحديث ، وتشكـل منهجا لمن يرى اصلاحا حديثا للصوفية .

## الفصل الثـامن

# الاســلام الســلفى

ان تكوين مذهب سنى فى المجتمع الاسلامى هو تطور من تطورات القرنين الرابع والخامس من الهجرة ( العاشر والحـادى عشر مـن الميلاد ) ، ويتصل فى طبقاته بأئمة ثلاثة : هم الأشـعرى والباقـلانى والغزالى . وهذا التطور مهم فى أساسه بالنسبة للتاريخ الداخلى للاسلام ولتطور الالهيات الاسلامية ، ولكنه بالاضافة الى ذلك ذو أثر فى نقل الفكر العربى الى المسيحية اللاتينية من طريقين :

١ ــ أولهما طريق مباشر ، من حيث كان الغزالى أحد أئمة العرب الثقات ، حيث بدأ اللاتينيون يدرسون شراح أرســطو ، وترد تعاليمه كثيرة فى اقتباسات القديس توما الأكوينى والكتاب المدرسيين الآخرين .

٢ ــ وثانيهما طريق غير مباشر ، لأن أكثر ما كتبه ابن رشـــد يظهر فى صورة مهاجمته لأتباع الغزالى ، فكتابه « تهافت التهافت » ، مثلا ، هو رد على كتاب الغزالى « تهافت الفلاسفة » . ومن هنـا يصــبح من الضرورى أن نعرف شيئاً عن موقف الغزالى وتعاليمه والمؤثرات التى مهدت الطريق لعمله .

ان مذهب أهل السنة كان لا بد من ظهوره . فان الموقف فى نهاية القرن الهجرى الثالث كان سيئا للغاية ، لأن المسـلمين السـلفيين كانوا يحافظون على المأثور من دينهم ، ويرفضون البدع رفضـا باتا . وقد اضطرهم الى ذلك رد الفعل الذى كان نتيجة القبول المـطلق لتعـاليم افلاطون وارسطو ، باعتبارهم معلمين ملهمين ، لأن الأخطـاء الأخـيرة للمعتزلة أبدت الخطر فيما يمكن أن يوصل اليه من النتائج التى يستنتجها من وقعوا تحت النفوذ الهلينى . وكلما كانت دراسة الفلاسفة الاغريق أدق ، زاد ما يترتب على ذلك من الحاد . ولقد بقى الفكر السلفى منعزلا بكل احتراس عن المعتزلة والفلاسفة من جهة ، وعن الشيعة والصوفية

من جهة أخرى ، قاصرا همه على دراسة تفسير القرآن والحديث والفقه الذى ساد فيه الأثر الرجعى الذى جاء به ابن حنبل . ولقد كان القرن الثالث كله قرن رجعية من جانب المسلمين السلفيين ، وكان مرجع ذلك فى الغالب الى المحاولة المشئومة التى حاولها المأمون أن يفرض المذهب العقلى على رعاياه . يخبرنا الغزالى فى اعترافاته (١) أن بعض المسلمين المخلصين أحسوا فى أنفسهم ضرورة رفض كل العلوم العقلية ، لأنها اتجاهات خطيرة . وهكذا أطرحوا النظريات العلمية مثل كسوف الشمس وخسوف القمر ، ومنعوا كل نظر ، لأنه يؤدى الى الابتداع فى العقيدة أو العمل . وانه لينافى طرق السلف أن نستخدم ذلك فى مناقضاته ، لأن كلا هذين بدعة لدى السلف . ولسنا نعلم من أمور الروح شيئا الا ما نزل به القرآن ، وجاء به الحديث ، ولا يمكن استنباط شيء من هذين باستخدام الحجة ، لأن المنطق نفسه بدعة اغريقية ، ولو حين يستخدم فى الالهيات على الأقل . ولسنا نعرف الا ما نزل به القرآن فعلا ، وليس التأويل مشروعا فى أى نص من نصوصه ، وهكذا حين وقف أحمد بن حنبل يجيب على أسئلة رجال المأمون ، كان يجيب باقتباسات من القرآن والحديث فقط ، دون أن يصل من هذه الاقتباسات الى نتائج ، ودون أن يعترف بأية نتيجة يوصل اليها ، فكان يسكت حين يسأله المحققون عما اذا كان موافقاً على هذه النتيجة أو تلك ، ويعترض بأن هذا التحقيق حين يتجه الى اعتقاد دينى يعتبر فى نفسه بدعة .

ولم يكد الموقف يكون مرضياً بالنسبة لمن ورثوا أى جزء من تقاليد الاغريق . وأصبح الموقف فى النهاية غير محتمل . ان أى كائن عضوى لا يستطيع أن يكيف نفسه بكيفية بيئته لابد أن يقضى عليه بالتحلل . وكانت للدولة الاسلامية حيوية كافية لمواجهة الظروف الجديدة التى خلقها التوسع الى سوريا وبلاد الفرس ، وجاء الوقت حينئذ لتكيف الالهيات الاسلامية نفسها لمواجهة الفكر الذى كان يغزوها . وكان الفيلسوفان الكندى والفارابى كما رأينا مسلمين متمسكين بدينهما ، ولم يتطرق الى ذهنهما الشك فى أن تكون أفكارهما ستؤدى الى نتائج الحادية . ولا شك فى أن تلك كانت حالة أوائل المعتزلة كذلك ، ولكن النتائج جاءت مبررة لشكوك المسلمين السلفيين فيما يختص بالجدل ، أى الكلام . وظهرت فيما حول نهاية القرن

---

(١) المقصود باعترافات الغزالى هنا وفى كل مكان كتابه « المنقذ من الضلال » .

الثالث محاولة لايجـاد كلام سنى على يد المعتزلة الذين كانت طائفـة منهم أكثر محافظة ، فاتجهت الى الرجوع الى وجهة النظر السـلفية ، والى استخدام الكلام فى الالهيات ، لتدافع به عن المعتقـدات الموروثة ضد الآراء الالحادية التى شاعت : فاذا استعملنـا لفظ الكلام كمـا استعمل فيما بعد قصدنا به الدلالة على الالهيات الفلسفية فى مذهب أهل السنة ــ أى الالهيات التى تستعمل فيها طرق الفلسفة مع استقاء المادة الأولية من الوحى ، ومن هنا فهى شبيهة جداً باللاهـوت المدرسى فى المسيحية اللاتينية .

ولقد ذكرنا اسم الأشعرى باعتباره ممثلا للمرحلة الأولى من هذه الحركة ، ولكن هذه الحركة يمثلها كذلـك الماتريـدى فى سمرقنـد ، والطحاوى فى مصر . ولكن الطحاوى من بين هؤلاء قد جـرت عليه ذيول النسيان ، وبقيت الأشعرية والماتريدية زمنـاً طويلا تتنافسـان فى علم الكلام ، ولا يزال هناك أتبـاع لمذهب الماتريدية بين المسـلمين الأتراك ، ولكن مذهب الأشاعرة أوسـع انتشـارا . ويعـد علمـاء الالهيات ثلاث عشرة نقطة من نقط الخلاف بين المدرستين الأشعريـة والماتريدية ، وكل له أهمية نظرية خالصة .

ولد الأشعرى فى البصرة عام ٢٦٠ ، أو ٢٧٠ هـ ، وتوفى ببغـداد حوالى عام ٣٣٠ ، أو ٣٤٠ هـ . وكان أول أمره من أتباع مذهب المعتزلة، ولكنه فى أحـد أيـام الجمعـة من عـام ٣٠٠ هـ تبرأ علنـاً مـن آراء هذه الفرقة ، واتخذ لنفسه موقفاً سلفياً محدداً . ولقـد قال بعد أن رقى منبر المسجد الجامع بالبصرة : « من عرفنى فقد عرفنى ، ومن لم يعرفنى فأنا أعرفه بنفسى ، أنا فلان بن فلان . كنت أقول بخـلق القرآن ، وأن الله لا تراه الأبصار ، وأن أفعال الشر أنا أفعلهـا ، وأنا تائب مقلع ، معتقد للرد على المعتزلة ، مخرج لفضائحهم ومعايبهم » ( وفيات الأعيان جـ ٢ ، ص ٤٤٧ ، ط النهضة المصرية ) . ومن هذا نعلم أن الآراء التى كانت تعتبر حينئذ خاصة بالمعتزلة هى :

١ ــ خلق القرآن .

٢ ــ انكار امكان رؤية الله .

٣ ــ الاختيـــار .

وكتب الأشعرى فى العهد الذى تلا هذا التغير كتابا جـادا يسمى « كتاب الشرح والتفصيل » يعارض به المعتزلة ، كما كتب كتبـا فى العقائد هى : « اللمع » و « الموجز » ، و « ايضـاح البرهـان » ، و « التبيين » وتظهر اهميته الحقيقية على أية حال ، فى تأسيس مدرسـة من مدارس المتكلمين من أهل السنة ، صادفت بعد ذلك تطوراً تاماً على يد الباقلانى ، وانتشرت شيئا فشيئا فى العالم الاسلامى ، ولو أنها تجد معارضة شديدة من الفلاسفة من جهة ، لانهم يرون فى تعليمها عرضـا للمعتقدات السلفية التى تحد من مذهب ارسطو وتقيده ، ومن الرجعيين من أهل السنة من جهة أخرى ، حيث يعارضون استخـدام طـرق الفلسفة فى موضوعات الالهيات . ان استخدام الفلسفة فى تفسير الدين وتأييده قد عرف باسم الكلام ، وعرف الذين استخدموا الفلسفـة هذا الاستخدام باسم المتكلمين .

ولا يبدو أن الأشعرية فى تناولهم للمسائل القـديمة فى الالهيـات الاسلامية ، كقدم القرآن والاختيار وهلم جرا ، قد جاءوا بعبارات شافيـة عن مذهبهم الذى حقق مطالب اهل السنة برغم ذلك .

١ ـ أما من جهة القرآن ، فقد رأوا أنه قديم فى الله ، ولكن التعبير عنه بالكلمات والحروف قد خلق ووجد فى حدود الزمان ، ولا يعنى هذا بالطبع أن التعـبير به قـد صـاغه النبى الذى أوحى اليـه القـرآن ، ولكنه من عنـد الله ، حتى ان مذهب الوحى باللفظ قـد ظل سـائداً عندهم فى أدق صوره . ولم يكن خلق لفظ القرآن عند الوحى به الى النبى ، وانما خلق من قبل فى الأزل السحيق حين تلى على الملائكة والملأ الأعلى ، ثم جاء به جبريل بعد ذلك الى النبى محمد . ولقـد خـلق هـذا الاعتقاد السنى الشائع الآن فرصة للجـدل بالنسبة للمسيحيين وللعقليين المحدثين ، الذين يصرفون انتباههم الى كلمات خاصة جاءت الى اللغة العربية من السريانية أو الفارسية أو الاغريقيـة ، ثم ظهرت فى القرآن . ويسألون عن هذه الكلمات : كيف يمكن تعليل ورود كلمات فى نص القرآن يبدو منها أثر من لغات أجنبية واقع على اللغة العربيـة فى القرن السابع الميلادى ، اذا كانت هـذه الكلمـات خلقت فى الأزلية السحيقة قبل خلق العالم بزمن طويل كمـا تقول الدعوى . ويبـدو أن المدافعين عن الاسلام الذين رأوا دائما فى لغة القرآن العربية أحـد الأدلة على أصله السماوى ينظرون الى هذا باعتباره صعوبة لهـا خطرها . وان الرأى القائل بأن القرآن قديم فى جوهره ، وأنه أوحى بجوهره الى النبى ، وترك للنبى أن يعبر عنه بكلماته الخاصة التى قد تبدو

فيها آثار عصره لهو رأى غير مسموح به عند أهل السنة . وينبغى أن نلاحظ أيضا أن تعاليم الأشاعرة تتجنب مسألة شائكة قديمة ولا تجيب عليها ، فاذا كان جوهر القرآن هو حكمة الله ، وكان مساويا له فى القدم ، حتى ولو كان فيضا منه ، فثمة شيء غير الله هو حكمته — وجد معه فى الأزل ، ويمكن أن يماثلَ الأقانيم الثلاثة فى العقيدة المسيحية ، ويكون غير متمش مع القول بوحدانية الله .

٢ — ويؤدى بنا هذا الى صفات الله فى عمومها . ويميل الأشعرية فى مناقشة هذه المسألة الى جانب السلف ضد الفلاسفة ، ويعترفون بوجود اثنين فقط من مقولات أرسطو باعتبارهما حقيقتين موضوعيتين هما : الذات ens ، والكيف quality .

أما الثمانى الأخريات فهى مجرد اعتبارات نسبية ذاتية فى ذهن الناظر ، وليست ذوات حقيقية موضوعية . ولله حقا صفات qualitics ليست أقل من عشرين فى عددها ، ولكن بينها المخالفة ومعناها التفرد ، حتى أن صفات الله لا بد اما أن تكون بحيث لا يمكن أن تطلق على المخلوقات ، واما أن ينبغى أن يكون لها حين يوصف الله بها معنى مخالف لمعناها العادى . والصفات بهذا الفهم لا يوصف بها الانسان ولا أى مخلوق آخر ، ومن ثم يقصد بكون الله ذا قدرة وعلم أنه قادر على كل شيء ، وعليم بكل شيء ، بصورة لا يمكن أن يوصف بها الناس . ومعنى هذا من الناحية العملية أنه لا تنطبق صفة من هذه على الله الا اذا جرى اطلاقها فى القرآن ، فاذا وردت فيه استعملت ، ويفهم حينئذ أن المقصود بها غير ما تدل عليه الكلمة فى الاستعمال العادى مع الناس . وليس معنى ذلك أن الاختلاف بين صفات الله وصفات الناس اختلاف فى الدرجة ، كأن يقصد بها أنه أعلم واقدر من الانسان ، وانما تختلف فى كنهها كله . ويلاحظ أيضا أن الله قائم بنفسه ، أى مستقل عن كل ما عداه ، وهكذا ألا يكون علم الله متوقفاً على وجود المعلوم وكنهه .

٣ ــ أما الاختيار ، فان الله يخلق للانسان قدرة واختياراً ، ويخلق الفعل المناسب لهذه القدرة ولهذا الاختيار . ففعل المرء اذن مكتسب .

والوجود أساس المقولات ، وتضاف اليها المحمولات الأخرى Predicables وليس شيء من هذه المحمولات بمنفصل ولا قائم بذاته Per se ، فهى لا توجد الا فى الذات .

والمعتمد أن هذه الصفات توجد فى الذات ens ، ولكنها ليست قائمة الا بها ، فهى توجد بوجودها وتنعدم بعدمها . والعالم مكون هكذا من جواهر يحمل العقل عليها كيفيات ليست فيها ، وانما هى فى العقل فقط . وهو يناقش مذهب أرسطو القائل : ان المادة تقبل الصورة، فيقول ان كل صورة هى أثر ذاتى للعقل ، واذا انفصلت كل الكيفيات عن الجوهر ، فلا وجود اذن للجوهر . فالجوهر اذن غير دائم ، بل هو متغير ، وفى هذا ما يعارض مذهب أرسطو فى قدم المادة .

وان ما ندركه من مادة يتكون مما لا حصر له من الجواهر الأفراد atams حيث توجد من العدم ، وتتلاشى مرة أخرى . فحين يتحرك جسم ما من وضع الى آخر ، تنعدم الجواهر الأفراد فى الوضع الأول ، وتوجد مجموعة أخرى من هذه الجواهر ، حتى ليمكن أن نصف الحركة بأنها نسق من الفساد والسكون .

وعلة هذه التغيرات هو الله الذى ليس الا هو، الحق الباقى المطلق ، وليس ثمة علة ثانوية ، لأنه لا توجد قوانين للطبيعة . ويؤثر الله دائما تأثيراً مباشراً فى كل جوهر فرد . فالنار بهذا لا تؤثر الاحراق ، وانما يخلق الله الاحتراق حين تتصل النار بالجسم ، والاحراق أثر مباشر له . وفى افعال العباد كحين يكتب المرء مثلا يمنحه الله ارادة الكتابة ، ويخلق الحركة الظاهرة للقلم واليد ، ويخلق الكتابة خلقا مباشراً وان بدا انها آتية من القلم .

والوجود عين الشيء ، وهذا رأى لم يقل به الا الأشعرى وأتباعه، على حين يرى الآخرون جميعا أن الوجود حال ضرورية للجوهر ، ويقول الأشعرى انه هو الجوهر . والله موجود ، ووجوده عين الذات .

وفى هذا المذهب صعوبات اخلاقية ethical ، فالظاهر أن لا تكليف اذا لم تكن ثمة صلة بين الفعل وبين المفعول ، ويرد الأشعرى على هذا بأن ثمة وحدة فى ارادة الله بحيث لا ينعزل السبب عن المسبب كما تنعزل الجواهر الأفراد ، ولكن كل شيء يتم بحسب ترتيب الهى . وهذا الجواب لا يكاد ، على اية حال ، يعتبر مناسبا .

وهذا المذهب محاولة لعلاج الصعوبات التى أثارتها الفلسفة ، ولكن الأشعرى يفضل الا تثار الصعوبات ، ويؤكد أن أسرار الفلسفة

لا ينبغى أن تناقش مع العامة ـ وسنرى النتيجة نفسها وقد عرضها الفلاسفة المغاربة المتأخرون ، ولكن على أسس مختلفة : فقد نظروا الى أسرار الفلسفة باعتبارها مشتملة على الحقيقة العليا التى لا ينبغى أن يبتلى بها العامة على عجزهم ، ومن ثم لا تناقش هذه الأسرار علنا ، لأن الناس ليسوا قادرين على فهمها ، ويبدو أنه من المحتمل فى نظر الأشعرى أن هذه الأسرار غير ذات نفع روحى ، لأنها تعرض مسائل ضئيلة الخطر اذا قيست بالحقائق العظمى التى فى الوحى .

ولقد تم بناء مذهب الأشعرى كما شرحناه على يد الباقلانى المتوفى عام ٤٠٣ هـ ، ولكنه لم يصبح عاما حتى نشره الغزالى فى الشرق ، وابن تومرت فى الغرب .

وكان الماتريدى معاصرا للأشعرى ، ووصل الى نتائج شديدة الشبه بما وصل اليه الأشعرى . ومن بين ما انفرد به الماتريدى :

١ ـ صفة الخلق التى تسبها الى الله منذ الأزل ، ولكن هذه الصفة تختلف عن المخلوق .

٢ ـ وان للعباد قدرة من الاختيار فى الفعل ، وهم يثابون ويعاقبون لهذه الأشياء الواقعة فى اختيارهم ، وانما تقع الأفعال الصالحة برضى الله ، وأما الأفعال السيئة فليست دائماً واقعة برضاه .

٣ ـ ان القدرة على الفعل تناسب الارادة والفعل . حتى أن المخلوق لا يستطيع أن يقوم بفعل فرض عليه ، اذا كان هذا الفعل خارجا عن قدرته .

ويتفق الماتريدى مع الأشعرى فيما رآه من أن العالم وما اشتمل عليه قد خلقه الله من العدم ، وهو مكون من جواهر وكيفيات ، وتوجد الجواهر بنفسها ، اما مركبة كالأجسام ، أو غير مركبة كالجواهر التى لا تقبل القسمة . وليس للكيفيات وجود مستقل ، ولكنها تتوقف فى وجودها على الأجسام والجواهر . وليس الله جوهراً ولا عرضا ولا جسما ولا مشكلا ولا محصوراً ولا معدودا ولا مركباً . وليس له ماهية ولا كيفية ، وهو غير محدود بالزمان ولا بالمكان ، ليس كمثله شىء ، ولا يخرج شىء من نطاق علمه وقدرته . وله صفات منذ الأزل قائمة بذاته ، وليست مغايرة لذاته .

وكان على الأشعريين ، حينا من الدهر ، أن يجابهوا المعارضة الشديدة . بل حتى الاضطهاد . ولم يعترف لهم عموماً بأنهم من أهل السنة الا فى منتصف القرن الخامس الهجرى ، حين أسس نظام الملك وزير ألب أرسلان مدرسته النظامية فى بغداد ، لتكون معهداً لتدريس مذهب الأشاعرة . ومع هذا أثار الحنابلة أحياناً بعض الاضطرابات ، وتظاهروا ضد هؤلاء الذين اعتبروهم مفكرين أحراراً ، ولكنهم أخضعوا بالسلطة ، وفى عام ٥١٦ هـ حضر الخليفة نفسه مجالس الأشاعرة . ولم يكن المعتزلة فى ذلك الوقت أكثر من بقايا ، أما باعتبارهم علماء فى الالهيات يمثلون المذهب الرسمى ، فقد سقطوا فيما أصابهم من سوء السمعة فى نظر أهل السنة ، وكرههم الفلاسفة ، لأنهم يتسمون بالخطأ فى طريقة اتباعهم لمذهب أرسطو . وكان أهل العلم فى ذلك الوقت طبقات ثلاثا ، أولاها : أهل السنة الذين اتبعوا تعاليم الأشعرى أو الماتريدى ، والثانية : أتباع آراء الفلاسفة ، والثالثة : من رفضوا الفلسفة كلها ، وحصروا انتباههم فى تقاليد القرآن والفقه ، ولا ينبغى أن يستبعدوا من بين أهل العلم ، ولو أن دراساتهم قد سلكت سبلا ضيقة .

وكان مظهر الانتصار النهائى لما قام به الأشاعرة فى الالهيات هو ما قام به الغزالى المتوفى عام ٥٠٥ هـ . ولد الغزالى فى طوس عام ٤٥٠ هـ ( = ١٠٥٨ م ) ، ومات أبوه وهو لا يزال طفلا ، فتتلمذ على صديق صوفى ، ثم حضر بمدرسة نيسابور . فلما تقدم فى علمه تخلص من تأثير الصوفية ، وأصبح أشعريا ، ونصب عام ٤٨٤ هـ رئيساً للمدرسة النظامية ببغداد . ثم وقع رويداً رويداً فريسة فى براثن القلق الروحى ، حتى ترك منصبه عام ٤٨٨ هـ . وذهب الى سوريا حيث قضى سنوات فى الدرس والتعبد . وفى عام ٤٩٩ هـ عاد الى التدريس فى المدرسة النظامية فى نيسابور ، حيث أصبح اماما لمذهب الأشاعرة فى صورة معدلة يبدو فيها تأثير قوى للتصوف . ويمكن أن نعتبر تلك الصورة هى التطور النهائى للالهيات الاسلامية عند أهل السنة .

ولقد رأى الغزالى كما رأى الأشعرى أن النظر الفلسفى لا يمكن أن يكون أساساً للفكر الدينى ، وبهذا عارض الفلاسفة . ولا يمكن الوصول الى الحقائق الأولية الا من طريق الوحى ، وليست الفلسفة قرينة الوحى ولا مناظرة له ، فهى لا تزيد عن كونها استخداما للعقل ، وتفكيرا منظما يمكن أن يستخدمه الناس فى الدين ، أو فى أى موضوع

آخر . وهى فى أحسن صورها تعمل على أن تعصم الذهن من الخطأ فى الاستنباط والبرهان اللذين يمكن لمادتهما الأساسية فيما يخص الدين أن تأمن طريق الوحى . ويبدو الغزالى فى مقابل هذا ناقـلا لما سبقـه من تعاليم القشيرى التى أدخلت التصـوف فى مذهب أهل السـنة فان الوحى ليستبين حقا من القرآن والحديث ، ويكفى أن نقبل ما أوحى به من هذا الطريق ، ولكن الحقيقة القصوى فى الوحى لا يمكن أن يبرهن عليها الا بتجربة الفرد . وهذا غير ممكن بالنسبة للناس الا من طريق الوجد الذى يصبح المرء بواسطته عارفا بالله ، ويتلقى اليقين والعـلم بالاتصال المباشر بالله . وتختلف النفس الانسانيـة عن بقيـة ما خلق من الأشياء ، فهى بجوهرها روحانية ، ومن ثم لا يمـكن أن توصـف بما لا ينطبق الا على الماديات . ولقد نفخ الله فى الانسـان من روحـه ( القرآن ١٥ ـــ ٢٩ ، ٣٨ ـــ ٧٢ ) ، ويشبه هذا أن ترسـل الشمس أشعتها فتبعث الدفء فى الأشياء التى تقع عليها هذه الأشـعة . وان النفس التى ليس لها أبعاد ولا صورة ولا محل تصرف الجسم بنفس الطريقة التى يصرف الله بها العالم ، فالجسم بهذا عالم أصغر ، تتمثل فيه أحوال العالم . وليس العنصر الجوهرى فى هذه النفس هو العقل الذى يتصل بهيكل الجسم ، وانما هو الارادة ، كما يعرف الله بادىء ذى بدء بأنـه ارادة تسـبب الخـلق ، لا بانـه فـكر أو عقل . وهـكذا لا يمـكن اعتبـار الله روحـا يحيـا بهـا العـالم على نحـو ما يقول أصحاب وحدة الوجود ، ولكنه ارادة خارج العالم الذى أراده .

وهدف الالهيات السنية أن تصون نقـــاء العقيـدة من البـدع الالحادية « فأنشأ الله تعالى طائفة المتكلمين ، وحرك دواعيهم لنصرة السـنة بكلام مرتب ، يكشف عن تلبيسـات أهل البدعة المحدثة ، على خلاف السنة المأثورة : فمنه نشأ عـلم الكـلام وأهله » . ( المنقـذ من الضلال ص ٥٩ ـــ مكتبة الانجلو ) وكان أرسطو نفســه كافـرا يستخدم أدلة لا ينبغى له استخدامها ، ولكننـا بالرغم من أخطـائه نجد تعاليمه بالصورة الـتى شرحها بها الفارابى وابن سينا أقرب مذهب فكرى الى الاسـلام ( المرجع نفســه ) . ولا ينبغى أن يقرأ النـاس الفلسفة لما فيها من صعوبات لا يمكن تجنبها ، وأخطاء خطيرة نصادفها عند أرسطو وشراحه العرب .

وثمة عوالم ثلاثة ، أو جهات فى الوجود :

١ ـ عالم الملك ، وهو ما يظهر فيه الوجود بالنسـبة للحـواس ، أى العالم الذى يعرف بطريق الادراك ، وهذا لا يتوقف عن التغير .

٢ ـ عالم الملكوت ، وهو الأزلى الأبدى الذى لا يتغير ، أى عالم الحقائق التى تنشأ بارادة الله ، والتى يعتبر عالم الملك انعكاسا لها .

٣ ـ عالم الجبروت ، أو المرحلة المتوسطة التى تنسب فى جوهرها الى عالم الحقائق ، ولكنها تبدو فى متناول الادراك . وتقع النفس الانسانية فى هذه المرحلة المتوسطة التى تنتمى الى الحقائق ، ولو أنها تظهر فى مجال الادراك الذى لا تنتمى هى اليه ، ثم تعود الى الحقائق . والقلم واللوح وهلم جرا مما ذكر فى القرآن ليست مجازات ، بل هى حقائق من عالم الحقائق ، ومن ثم تختلف عما نراه فى عالم المدركات . وهذه العوالم الثلاثة لا تنفصل فى زمان ولا فى مكان ، فهى أقرب الى أن تكون طرقا مختلفة للوجود .

وان نظريات علم الفلك فيما يتصل بحركات الأجرام السماوية لمقبولة ، وقد تمسك الغزالى من بينها بنظرية بطليموس ، ولكنه رأى أنها جميعا لا تتناول الا أدنى الدرجات ، أى عالم الحس . والله من وراء الطبيعة كلها ، وهو من عالم الحقائق ، وهذا الملأ الأعلى لا يمكن أن يصل اليه العقل أو الذهن الذى يجب أن يعتمد فى عمله على الأدلة المأخوذة من الادراك الحسى . ولابد للانسان فى ارادة الوصول الى عالم الحقائق أن يرتفع بقدرة روحية « يبصر بها الغيب ، وما سيكون فى المستقبل ، وأمورا أخرى العقل معزول عنها كعزل قوة التمييز عن ادراك المعقولات ، وكعزل قوة الحس عن مدركات التمييز » ( المنقذ من الضلال ص ٩٦ ـ مكتبة الانجلو ) . ومعنى الالهام الكشف عن الحقائق للأنبياء والأولياء ، ولا يمكن أن تعرف هذه الحقائق الا بطريق هذا الكشف أو التجربة الشخصية فى الوجد حيث ترتفع النفس الى عالم الحقائق . وليس فى القرآن المنزل حقائق دينية فقط ، بل ان أفكار الخير والشر كلها أوحى بها كذلك ، ولا يمكن الوصول اليها بمجرد استخدام العقل ويظهر أن المقصود بهذا الرأى هو ابطال دعوى المعتزلة أن الاختلافات الخلقية يمكن أن تدرك بالعقل . ولقد وصل الفلاسفة كذلك الى حقائق عن طريق الكشف ، وان الطب والفلك فى أساسهما يقومان على مثل هذا الكشف ( المرجع نفسه ) .

وهكذا يعترف الغزالى على خلاف ابن رشد بالحدس الذى يسمو على العقل ، والذى يوصل اليه بحالة من حالات الوجد حيث تسمو النفس فوق عالم الظل والانعكاس الى عالم الحقائق . وهذا تصوف خالص ، وهكذا يدخل الغزالى عنصرا صوفيا فى مذهب أهل السنة .

وهو فى الوقت نفسه يفرض على التصوف صورة علمية ، ويقر الاصطلاحات الأفلاطونية · ويلخص مكدونالد عمل الغزالى فى اقسام أربعة منها أنه :

١ — أنشأ تصوفا سنيا .

٢ — أشاع استخدام الفلسفة ، للالهيات .

٣ — أعاد الى الناس خوف الله بعد أن بدأ عنصر الخوف يختفى ، ولو عند المثقفين على الأقل . ومنذ ذلك الوقت أصبح الاصطلاح « كلام » يطلق فى العادة على الفلسفة المهيأة بصورة يستخدمها معها علماء الالهيات .

والأعمال الرئيسية التى خلفها الغزالى هى احياء علوم الدين الذى قام بترجمته H. Bauer ، ومعيار العلم ، وهو كتاب فى المنطق ، ويعرفه المتأخرون على أية حال باعترافاته ، وهى سيرة كتبها لنفسه شرح فيها حياته وتطوره الروحى ، ويمكن دون اخلال أن نضع هذه الاعترافات الى جانب اعترافات القديس أوغسطين .

ويتم بالغزالى تطور الالهيات عند أهل السنة . ولم تعد تبدو فيها بعد ذلك الوقت أية أصالة ، بل أصبحت تنم فى معظمها عن علامات الاضمحلال . وبين حين وآخر نجد نهضات صوفية . حقا ان التصوف هو الصورة الوحيدة فى الاسلام التى ظلت بمعزل عن الرجعية المترمتة التى قبضت بيد من حديد على الحياة الاسلامية والفكر الاسلامى عموما · ولقد حافظت طبقات الصوفية فى اليمن على مذهب الغزالى ، ولكن الصوفية غالبا ما فضلت مسالك أقل اتصالا بأهل السنة ، ونجد أحيانا حركات رجعية ضد الحركات الصوفية ، مثال ذلك الوهابية التى عارضت تعاليم الغزالى حين كانت معترفا بها فى مكة باعتبارها تعاليم أهل السنة، وتبعهم فى ذلك السنوسى ·

وكتب السيد مرتضى الزبيدى التهامى المتوفى عام ١٢٠٥ هـ ( ١٧٨٨ م ) شرحا لاحياء علوم الدين للغزالى ، فبعث بذلك دراسة هذا العالم من علماء الالهيات ، ومنذ ذلك الوقت لم يعدم المجتمع الاسلامى دارسين يحيون تعاليم الغزالى ، ويرى الكثيرون أن هذه المدرسة تشتمل على خبر ما يتوقع للاسلام الحديث ·

## الفصل التاسع

# فلسفة المغرب

بدأ الحكم الاسلامى فى شمال أفريقيا غربى وادى النيل فى ظروف تختلف تماما عما كان فى مصر وسوريا · فقد وجد العرب هذه الأرض يحتلها البربر أو الليبيون ، وهم العنصر الذى كان يعتبر خطرا دائما على مصر منذ أيام الفراعنة الأولين ، كما كان يعتبر مشكلة بالنسبة الى الفينيقيين والاغريق والرومان والقوط الذين احتلوا ساحل البحر المتوسط . ظل هؤلاء البربر آلاف السنين فى نفس المرحلة الحضارية التى خرجوا بها من أواخر العصر الحجرى ، فكانوا صحراويين قساة ، كالعرب فى جاهليتهم . ولم تكن لغتهم سامية ، وان بدت فيها مظاهر ملحوظة تنبىء عن قرابة بينها وبين السامية . ومع أن الشركة فى اللغات تختلف فى الغالب اختلافا تاما عن القرابة العنصرية ، فمن المحتمل فى هذه الحالة أن يوجد توازن بين الناحيتين ، ويمكن ايضاح هذا خير ايضاح بافتراض أن العنصرين العربى والبربرى قد تفرعا من جنس واحد فى العصر الحجرى المتأخر ، وان هذا الجنس قد انتشر فى وقت ما على طول شاطىء البحر المتوسط ، وامتد منه الى بلاد العرب ، ولكن سببا ما — ربما كان ظهور الحضارة الأولى فى وادى النيل — قد قطع الجناح الغربى من البقية ، فكون هذا الجزء المقطوع لنفسه خصائص توصف بأنها سامية . ولم تترك الجاليات الاغريقية ولا الفينيقية ولا الرومانية ولا القوطية أى أثر دائم فى السكان البربر ولا فى لغتهم ، ولا فى ثقافتهم . وفى أيام الفتح العربى كانت البلاد من الناحية النظرية تحت حكم الامبراطورية البيزنطية · وكان على العرب الغزاة ان يجابهوا مقاومة الجيش الاغريقى ، ولكن هذه المقاومة لم تكن عقبة جدية أمامهم ، وهكذا وجد العرب أنفسهم بعد قليل وجها لوجه مع قبائل البربر .

وكان الغزو الاسلامى لشمال أفريقيا تاليا مباشرة لغزو مصر ، ولكن الخلافات الداخلية فى المجتمع الاسلامى حالت دون الغزو المطرد · ولسنا نستطيع اعتبار العرب قد بدءوا غزوهم المطرد ،

واستقرارهم بالبلاد ، الا فى الغزوة الثانية عـام ٤٥ هـ ( ٦٦٥ م ) .
وظل الحكم العربى بعد ذلك قرونا عدة وهو مزعزع للغاية ، لحدوث الثورات دائما ، ثم تاسيس دول بربرية كثيرة دام بعضها زمنا طويلا ، وكان من نتيجة ذلك أن نشأ احساس بالاختلاف الشعبى بين البربر والعرب ، ولكن كان الى جانب ذلك ثارات قبلية ، وكان من هدف السياسية العربية أن تضرب القبيلة القوية بالقبيلة الأخرى . وانتشر العرب بالتدريج على طول شمال أفريقيا ، وتوغلوا الى حافة الصحراء، وكانت قبائلهم تحتل الأراضى المنخفضة على حين استقر السكان القدماء فى الأقاليم الجبلية . وفى خلال غزوة عام ٤٥ هـ أسست مدينة القيروان على مسافة ما جنوبى تونس ، وكان اختيار موقعها اختيارا سيئا ، ولا يدل عليها الآن الا بعض الخرائب ، وقرية صغيرة ، بعد أن كانت قروناً عديدة عاصمة « افريقية » وهو الاسم الذى أطلق على ما يلى مصر الى الغرب ، وفيه الدول الحديثة : طرابلس وتونس وشرقى الجزائر حتى الخط الذى يمر بمدينة بجاية Bougie .
ويلى ذلك غربا بلاد المغرب ، وكانت تنقسم الى قسمين : أحدهما المغرب الأوسط ، ويلى حدود أفريقية فيشمل معظم الجزائر والثلث الشرقى من مراكش ، ثم المغرب الأقصى وينبسط بعد ذلك الى ساحل الأطلسى.
ولقد عاش العرب والبربر جنباً الى جنب فى هذه الأقاليم ، ولكن فى قبائل متميز بعضها من بعض ، وكان الاتصال بين الجانبين يختلف باختلاف المكان والزمان . واحتفظ كل منهما فى الغالب بلغته ، فامتازت اللهجات العربية المختلفة بما فيها من غريب ، وبما دخل فى نطقها من مؤثرات بربرية . ولكن هناك بعض القبائل البربرية التى اتخذت لغة والعرب لغة لها ، وبعض القبائل العربية ، أو المختلطة . التى اختارت اللغة البربرية .

وانتشر الدين الاسلامى انتشارا سريعاً بين البربر ، ولكنه تطور تطوراً خاصاً لا تزال فيه أفكار دينية مما قبل الاسلام . فتقديس الأولياء والتوسل الى أضرحتهم مسخ للاسلام يظهر فى صورة مخالفة للمعتقدات فى آسيا كالحلول والتناسخ . وتقديس الأولياء هذا جعل فى المغرب صورة متطرفة ، ولو أن بعض القبائل هنا وهناك ترفضها رفضاً باتاً كبنى مسارة وايدا فى جنوب مراكش . ويزور الناس أضرحة الأولياء ، ويقيمون عندهم الولائم ( وعدة أو طعام ) ، وتقام طقوس التقديس ( وهى مثيرة غالبا ) للأولياء الأحياء ، المعروفين باسم « المرابطين » ، وهذه الكلمة تعنى فى معناها الحرفى كل من يرابط على الحدود للدفاع فى اربطة تعود الجنود أن يتعبدوا فيها .

ويعرف كل من هؤلاء الأولياء كذلك باسم « سيدى » أو « مولاى » ، وهى فى لغة البربر الطوارق « انسلم » أو اسلامى ، وغالبا ما يكون ثمة أشخاص غير عقلاء يسمح لهم بكل نوع من اللبذة ، وبمخالفة القواعد الخلقية العادية ، حتى ان الذين يحيون منهم فى أيامنا هذه تنسب اليهم قوى اعجازية ، لا من حيث ابراء المرضى فحسب ، بل من حيث اعفاؤهم من حدود المكان والتغلب على قوانين الجاذبية ( انظر تروميليه — أولياء الاسلام — باريس ١٨٨١ ) . وفى كثير من الحالات يكون للولى الواحد ضريحان أو أكثر ، ويعتقد أنه مدفون فى كل منهما ، والحجة على ذلك أنه ما دام قد استطاع فى حيباته أن يكون فى مكانين أو أكثر فى نفس الوقت ، فجسده كذلك يمكن أن يكون فى مدافن متعددة بعد الموت . وليس كل ذلك من التطورات الطبيعية فى الاسلام ، وانما يعتبر موضع سخط بالنسبة اليه . أما مدى رقة القشرة الاسلامية التى تغطى كتلة من الروحانية البدائية primitive animism ، فيمكن أن يرى فى مقال الدكتور وستر مارك الذى عنوانه « الاعتقاد فى الأرواح فى مراكش » ، وهذه أولى ثمرات المدرسة الجديدة التى أنشئت فى أبو فى فنلندا (Humaniora I. J. Aba, Finland, 1960) ويمكن أن يرى كذلك من كتاب الدكتور مونتيه الذى عنوانه « تقديس الأولياء المسلمين فى شمال افريقيا » والذى نشر فى جنيف عام ١٩٠٥ .

ولقد كان ثمة مهرب دائم للفرق المغلوبة على أمرها فى الاسلام بين ظهرانى قبائل البربر التى كانت فى نزاع أبدى مع الحاميات العربية . وهكذا وقفت كل فرقة الحادية وكل أسرة ملكية مهزومة وتقتها الأخيرة بينهم ، لدرجة أن هذه البقاع تظهر فيها حتى وقتنا هذا بقايا لحركات لولا وجودها فيها لنسيت تماماً . ومرجع هذا بلا شك الى نغمة الكراهية الدائمة للحكام العرب . وكل من ثار على الخليفة كسب تأييدهم بسبب هذه الثورة .

وكان غزو أسبانيا فى نهاية القرن الهجرى الأول ( بداية القرن الثامن الميلادى ) مشروعاً مشتركا بين العرب والبربر ، وكانت الأغلبية فى الجيش الفاتح من البربر ، كما كان معظم القواد منهم . ولهذا السبب يرد كثيراً ذكر المنافسة القديمة فى الأندلس بين العرب والبربر فى القرون التالية القليلة . وكان الأندلس فى البداية يعتبر اقليما تابعاً لشمال افريقيا ، وكان حكمها يجرى من أفريقية .

وفى عام ١٣٨ هـ ، بعد سقوط الدولة الأموية فى آسيا ، جاء عبد الرحمن الداخل ، وهو عضو هارب من الأسرة الساقطة ، فعبر البحر الى اسبانيا بعد أن فشل فى محاولة اقامة دولة أموية فى افريقية ، وأنشأ فى أسبانيا دولة جديدة مستقلة عاصمتها قرطبة . وفى عام ٣١٧ هـ اتخذ أحد أحفاده لنفسه لقب أمير المؤمنين بصفة رسمية . وكانت الدولة الأموية فى أسبانيا الى حد كبير بعثاً للمميزات العامة لحكم الأمويين فى سوريا ، فقد كانوا متسامحين ، واستخدموا الموظفين المسيحيين واليهود دون قيد ، وشجعوا الفنون الأدبية القديمة لا سيما الشعر ، واستخدموا فنيين وبنائين من الاغريق . ولكن بالرغم من الاهتمام بالعناصر المادية للثقافة لا يوجد دليل فى حكمهم على اهتمامهم بعلم الاغريق أو فلسفتهم ، ومع أن هذه الدولة كانت رجعية بأحد المعانى لم تنعزل بأية حال ، بل نجد اتصالا كبيرا بين أسبانيا والمشرق . وكانت فريضة الحج دائماً عاملا قوياً من عوامل خلق حياة مشتركة فى الاسلام ، وثمة كثير من القرائن الدالة على أن المسلمين الأسبان كانوا ينظرون الى المشرق دائما فى تلمس الهدى الدينى ، وقد قبلوا الحديث والفقه وتطور التشريع فى صورتها المشرقية ، وكان كل من المسلمين واليهود يرحلون الى العراق فى طلب العلم ، وبهذا أبقوا على الصلة بينهم وبين الحياة الثقافية المتقدمة فى آسيا . ولكن الاسلام فى أسبانيا لم يكن يحس أى عطف على الأفكار الفلسفية الشائعة فى المشرق ، ولا شك فى أنه لم يكن يرضى عن التطورات الشاسعة التى كانت تحدث تحت حكم العباسيين فى القرن الثالث ، فقد كان له ميل الى السلفية المتزمتة ، والمحافظة الشديدة ، وانحصرت غايات همه فى الفقه وتفسير القرآن ودراسة الحديث .

ويتمثل هذا الطابع الرجعى فى الاسلام فى اسبانيا تمثلا تاماً فى ابن حزم المتوفى عام ٤٥٦ هـ ، وهو اول عالم أنتجته الأندلس فى الالهيات . ولقد أصبح ابن حزم من إتباع مدرسة داود الظاهرى المتوفى عام ٢٧٠ هـ ، وهى مدرسة لم يسمح لها أن تقف على قدم المساواة مع المذاهب الأربعة ، وقد انقرضت الآن . لزم ابن حزم هذه المدرسة بعد أن رفض المذاهب الأربعة المعروفة فى الشريعة واطرح حتى مذهب ابن حنبل المتشدد باعتباره لم يتشدد الى الدرجة المطلوبة . ويؤخذ القرآن والحديث فى تعاليم هذه المدرسة بأكثر معانيها تحفظا وحرفية ، ومن الممنوع فيها أن يجرى أى نوع من الاستنباط عن طريق قياس التمثيل . « وواضح أن علينا هنا أن نعالج رجلا ومدرسة فى منتهى الصعوبة ، وكذلك وحدة العالم الاسلامى وقد قبال معظم

الناس بطريق غير مباشر ؛ ان من غير المشروع أن ينصب ظاهرى قاضياً لنفس السبب الذى يستبعد من أجله الرجل من بين المحلفين اذا كانت القرائن ضده ، ولو أنهم استعملوا لغة حديثة لجعلوا سبب ذلك أنه ميئوس منه لشذوذه » ( مكدونالد : الالهيات الاسلامية ص ١١٠ ) كان هذا هو المذهب الذى جاء به ابن حزم الى اسبانيا ، وقد توقع له أن يحظى بعطف المزاج المتزمت فى دينه والذى يوجد بلا شك فى خلق سكان شبه جزيرة ايبيريا . أما النقطة الجديدة فهى أن ابن حزم طبق قواعد التشريع وطرقه على الالهيات نفسها ، فهو كداود يرفض مبدأ التقليد ، أى اتباع الشيخ ، بمعنى قبول ما يقول به معلم معروف . وبما أن هذا المذهب قد قوض كل المذاهب الموجودة ، وتطلب من كل انسان أن يقرأ القرآن والحديث بنفسه ، لم يقبله الفقهاء الذين كانوا فى أسبانيا وفى الأماكن الأخرى ، اتباعا للمذاهب المعتمدة كمذهب ابى حنيفة والمذاهب السنية الأخرى ، ولم يتبعه عدد من الناس الا بعد قرن كامل . وقبل ابن حزم فى الالهيات رأى الأشعرى فى المخالفة ، أى اختلاف الله عن المخلوقات ، حتى ان الصفات الانسانية لا تنطبق عليه بنفس المعنى الذى تطلق به على الناس ، ولكنه خطا بذلك خطوة الى الأمام ، فعارض الأشاعرة الذين كانوا برغم اعترافهم بالمخالفة يجادلون فى صفات الله كما لو كانت تصف ذات الله ، على حين تعمل المخالفة نفسها على تجريد هذه الصفات من أى معنى معروف لنا . وما دام القرآن يستخدم تسعة وتسعين من أسماء الله الحسنى فلنا مشروعية استخدامها ، ولكننا لا نعلم ما تشير اليه ، ولا نستطيع أن نستنتج أى شىء منها . وتستخدم نفس هذه الطريقة فى تناول العبارات التى يفهم منها التشبيه ، والتى تصف الله فى القرآن . فلنا أن نستخدم هذه العبارات ، ولكن لا علم لدينا بما ترمى اليه ، الا ما نعلم من أنها لا تعنى ما يقصد عند استخدامها فى الدلالة على الانسان . وينبنى التمييز الوحيد بين الخير والشر فى الأخلاق على ارادة الله ، ولا علم لنا بهذا التمييز الا ما يأتينا بطريق الوحى . فاذا حرم الله السرقة فهى خطأ لأن الله حرمها وكفى ، وليس ثمة معيار الا رضى الله أو سخطه الذى لا يتعلق الا بمشيئته .

وعلى الرغم من أن هذه الآراء قد تطلبت قرنا كاملا لتكتسب أى عدد من الأتباع ، لم يكن ابن حزم خامل الذكر فى خلال حياته ، فقد اشتهر بجدله العنيف السليط ، ومعارضته للأشاعرة والمعتزلة ، ومن الغريب انه يعامل الآخرين معاملة أرق ، لأنهم حدوا من صفات الله .

لقد عاش ابن حزم فى الوقت الذى كان فه الأمويون يضمحلون فى قرطبة ، وقد سقطت دولتهم فى عام ٤٢٢ هـ ، وسرعان ما انقسمت الأندلس الى عدد من الدويلات المستقلة ، وتلا ذلك عهد من الفوضى. تعرضت البلاد فى أثنائه تعرضا متزايداً للهجمات المسيحية ، حتى نصح المعتمد أمير اشبيلية اخوانه فى الدين أن يناشدوا المرابطين فى مراكش أن يعينوهم مخافة أن تنمحى الامارات الاسلامية تماما فى وجه الغزو المسيحى ، وقد فعل اخوانه الأمراء ذلك مع كثير من الغيظ .

و « المرابطون » وهو الاسم الذى يطلق كثيراً على أولياء مراكش نتيجة للحركة الدينية التى قادها يحيى بن ابراهيم الجدالى ، وجدالة فرع من القبيلة البربرية العظيمة لمتونة ، وافرادها بيض الوجوه يمكن أن يروا حتى الآن فى الجزائر ، ويظهر أنهم أقرب الأقرباء الى الجنس الليبى Lebu كما تمثله الرسوم القديمة . ذهب يحيى عام ٤٢٨ هـ ( ١٠٣٦ م ) الى مكة لأداء فريضة الحج ، فدهش وسر سرورا عظيما لمظاهر الثقافة والازدهار التى رآها فى البلاد التى مر بها ، فوجدها تفوق كل شىء مرت به تجاربه حتى ذلك الوقت . وتوقف فى القيروان أثناء عودته ، وصار يستمع فى حلقة أبى عمران . فعجب الشيخ لحذق تلميذه وانتباهه ، وذهل حين علم انه جاء من قبيلة متوحشة بربرية من المغرب الأقصى . وحين طلب يحيى الى شيخه أن يبعث معه أحد علماء القيروان ليعلم أفراد قبيلته لم يظهر واحد منهم رغبته فى المخاطرة بالذهاب الى قوم كانوا يعتبرون قساة متوحشين . حتى قبل هذا العرض عبد الله بن جاسم . وبدأ يحيى بمعونة صاحبه حركة دينية بين بربر المغرب بقوة السلاح ، ويبدو انه اتبع فى عمله نفس الطريقة التى اتبعها النبى ، ففرض اصلاحاته على القبائل المجاورة ، ووضع أساس مملكة متحدة . وقد أتم خلفه يوسف بن تاشفين هذا العمل ، حتى قامت فى النهاية دولة قوية انتشرت فيما بين البحر المتوسط والسنغال . وقد نشأت دول بربرية كثيرة فى أوقات متفرقة ، ولكنها كانت تضمحل بعد جيلين .

وكان يوسف بن تاشفين هو البطل الذى طلب منه مسلمو اسبانيا المعونة مع كثير من السخط فى جهات كثيرة . ولكن بدا أنهم اضطروا الى الاختيار بين المسيحيين وبين البربر ، وكان البربر على الأقل اخوانهم فى الدين ، بل اخوانا فى الجنس لأغلبية المسلمين الأسبان. وجاء يوسف معيناً لهم ، ولكنهم حين طلبوا معونته مرة أخرى

بقى فى الأندلس ، ووطد بها سلطته ، وهكذا أصبحت اسبانيا اقليما تحت حكم المرابطين المراكشيين . وخلف يوسف على الذى نجح فى صد هجمات المسيحيين ، ووضع الخطط ذات يوم ليقذف بهم خارج أسبانيا تماما .

ولقد أحدث الحكم المرابطى الذى ظل خمسة وثلاثين عاما كثيرا من التغيرات ، وخضع كذلك لكثير من التغيرات . فكان الحكام رجالا أشداء ذوى أخلاق خشنة ، واتجاه فكرى تعصبى ، ويجب أن نذكر أن العرب فى القيروان كانوا يترددون منذ قليل فى الدخول الى أرضهم لما بلغهم عنهم . وصاروا الى الانسانية الى حد ما عن طريق هذه الحركة الدينية ، ومن ثم يبدو عليهم بالطبع ذلك الطابع الدينى الذى يقرب من التعصب . وكان على نفسه فى أيدى الفقراء من العباد والقضاة تماماً ، وكانت الحكومة معرضة للتدخل من هؤلاء المتعصبين فى كل وقت . وتلك حالة أيقظت غضب المسلمين المثقفين فى اسبانيا ، فعبروا عن مشاعرهم فى عدة مقطعات شعرية لاذعة ، وفى قصائد هجاء ، ولكن تغيراً ما بدأ فى الظهور بعد قليل . فلم يكن المرابطون واتباعهم اقل تعلقاً بالعباد ( بضم العين وتشديد مع فتح الباء ) الذين وفدوا من كل جانب دون قيد ، ونظر اليهم الجمهور نظرة تقديس ، ولكنهم تعلموا رفاهية الحياة المدنية الاسبانية وتأنقها ، وأبدوا فى اكتساب طابع هذه الحياة حذقاً كبيراً . حقاً ان سقوط دولتهم يمكن تعليله اما بركونهم الى الرفاهية ، أو بشعوذة الفقراء كما سنرى بعد قليل .

كانت الحياة العقلية فى اسبانيا الاسلامية حتى عهد المرابطين محافظة أكثر منها متأخرة ، فكان الأدباء أقرب الى النوع العربى التقليدى مما كانت الحال فى خلافة المشرق ، حيث عملت المؤثرات الفارسية على زحزحة العنصر العربى الى الخلف . وكان العلماء هنا مشغولين بالعلوم التقليدية فحسب ، كالتفسير والفقه والحديث ، ثم جاء الغزو المرابطى بدافع دفع الشعراء الى شعر الهجاء ، ولكنه لم يفعل شيئاً غير ذلك ، لانهاض الأدب أو العلم . ومع هذا نجد تحت حكم المرابطين أول بداية للفلسفة المغربية ، وكان نقلها عن طريق المعتزلة فى بغداد بواسطة اليهود الى المسلمين فى اسبانيا . وقد قام اليهود بدور الوسطاء الذين أوجدوا صلة بين الفلسفة الاسلامية فى آسيا وبين المسلمين الاسبان .

ولقد ظل اليهود زمنا طويلا لا يشتركــون فى التطــور بالفلسفة الهلينية ، ولو أنهم أدلوا بدلوهم فى أواخــر العـصر البريــانى فى الدراسات الطبية وفى علوم الطبيعة ، وعندنا دلائل على ذلك فى العمل الهام الذى قام به العلماء والأطباء اليهود فى بغداد فى عصر المأمون وأوائل العباسيين . أما خارج الطب وعلوم الطبيعة ، فيبدو أن اهتمام اليهود قد انحصر بصفة أساسية فى تأويل الكتاب المقدس ، والمأثورات والشريعــة .

وكان سعديا بن يوسف أو ســعيد الفيومى المتوفى عام ٣٣١ هـ ( ٩٤٢ م ) استثناء من هذه القاعدة • انه من أبناء صعيد مصر ، أصبح أحد الرؤساء فى مدرسة ســورا على الفرات ، وهو مشهور بترجمتــه للعهد القديم الى العربية ، باعتبارها لغة كلام لليهود فى كــل من آسيا واسبانيا . أمــا من حيث هــو مؤلف ، فأهــم كتبه كتاب الأمانــات والاعتقادات الذى أتمه عام ٣٢١ ـ ٣٢٢ هـ ( ٩٣٣ م ) ، وترجم فيمــا بعد الى العبرية على يــد يهــودا بن طبــون . وألف كذلــك شرحاً للأسفار الخمســة الأولى من العهــد القــديم Pentateuch المنسوبة الى موسى ، ولا يوجد من هذا الشرح الآن الا جزء (on Exodus 30, 11-19) كمــا ألف كتبــا أخــرى • ولكن آراءه لا تظهر بوضوح الا فى الكتاب الذى ذكرناه أولا ، وفى الشرح الذى كتبه للأســفار الخمسة • وللمرة الأولى يظهر على كاتب يهودى أنه على علم بالمسائل التى أثارها المعتزلة ، فكان معنيا بهذه المسائل عناية جدية من وجهة النظر اليهودية • ولا ينبغى لنــا بأيــة حــال أن نضــع ســعيدا بين المعتــزلة على ما يبــدو ، فهــو الى حــد ما يمثــل الحــركة التى أوجــدت معــاصريه من المســلمين الأشــاعرة والماتريدية ، أى أنــه أحــد الذين يســتعملون عــلم الكــلام الســنى ، ويهيئــون الفلســفة لأغــراض الدفــاع عن العقيــدة • وتظــهر آراؤه بوضــوح فى كتــابه « كتــاب الأمــانات والاعتقادات » ، حيث يتناول المسائل الثلاث التى هى : (١) الخلق ، (٢) الوحدانية ، (٣) أفعال العباد . وهو فى أولى هذه المسائل يدافــع عن مذهب الخلق من العدم xenihilo ، ولكنه حين يبرهــن على ضرورة الخالق يبدو فى ثلاث من حججه الأربع أنه متأثر تأثراً واضحــا بأرسطو • أما فى تناوله للقول بالوحدانية ، فيهتم أساســا بمعــارضة تعاليم التثليث المسيحية ، ولــكن يضطر أحيانا لدى النظــر الى الله وصفاته الى ارتئاء أن مقولات أرســطــو لا يمكن أن تنطبق على الله . أما الارادة الانسانية فى أفعــال العباد فهو يدافع عن حريتها ، ودفاعه

هنا فى أساســه جـهد للتوفيق بين رأيه هــذا وبين القــدر والعـــلم الالهيين · ويشير فى جذاذات عن السبى Exodus الى أوامر الوحى وأوامر العقل ، ويدعى أن أوامر العقل تنبنى على النظر الفلسفى .

وواضح أن حركة المتكلمين – وهى حركة رد فعل سنى للمعتزلة – تمثل اتساع دائرة المؤثرات الفلسفية اتســاعا عظيمــاً ، فلم تعد الفلسفة فى ذلك الوقت موضوعا محصورا فى طائفة من العلماء ذوى اهتمام بالكتب الاغريقية ، ولكنها انتشرت حتى وصلت الى المساجد ، ولم يمــكن بعد ذلك أن تطرح جانبا باعتبارها ضلالا الحاديا ، ولقــد توغلت فى أثنـــاء انتشارها فى المدارس اليهودية كذلك . ولكن سعيدا لم يكن له تلاميذ مباشرون ، ولم يكن لكـــل من جاءوا بعده فى المدارس اليهودية فى العراق اى اهتمام بطرقه ، ومع ذلك قـــدر لعمله بسبب ما يظهر فيه من جـــد أن تكون له نتائج ذات أهمية قصـــوى بعد قرن من الزمان . وعـــلى الرغم من المسافة ومصاعب الانتقال نجد اتصالا وثيقــاً كثيراً بين كل اليهود من طائفة سفردى Seferdi ، وهم الذين اتخذوا اللغة العربية لغة كلام لهم ، وعاشوا تحت ظل الحـــكم الاسلامى . أما اليهـــود من طائفة أشكنازى Ashkenazi فى شمال أوربا ووسطها – وهم الذين عاشوا فى الأراضى المسيحية ولم يستخدموا اللغة العربية – فقد كانوا بلا شك منعزلين عن الآخرين بواسطة حاجز لغوى . وظهـــرت بين الطائفتين لوجودهما فى بيئات مختلفة اختلافات ملحوظة فى استعمال اللغة العبرية فى طقوس العبادات وفى معتقداتهم القومية وأحـــاجيهم ، ومن ثم لا بد أن نلاحظ أن كنيس اليهود فى اسبانيا لا بد أنه كـــان عـــلى اتصال وثيق بكنيس اليهود فى العراق ، ولكن لم يكن من المحـــتمل أن يكون ثمة اتصال بينه وبين كنيس آخر فى وادى الراين ·

ومع أن المستوطنين الأولين من اليهود فى اسبانيا وبروفانس قد تمتعوا بحـــرية عظيمـــة فرض مجـــمع الفـــيرا Elvira عليهم القيـــود فى عام ٣٠٣ – ٣٠٤ م ، فكان عليهم أن يقاســـوا قســـوة عظيمـــة فى حكم أواخر القوط الغربيين . وحسن مجىء الاسلام من موقفهم ، لأن اليهود لعبوا دوراً رئيسياً فى مساعدة الغزاة ، بل ربما كان لهم دور فى دعوتهم الى دخول البلاد · وقد قاموا فى الغـــالب بدور الحـــاميات التى تحتل المدن التى يفتحها المسلمون ، كما كانوا وسيلة من وســـائـــل جمع المعلومات عن تحركات العدو ، ويحتمل أنهم كـــانوا يراسلون المسلمين من قبل ، وبهذا شاركوا أنصار ، « وتيزة » فى مسئولية دعوة الغـــزوة · وظل ازدهارهـــم محققـــاً تحت ظـــل الأمـــويين ، وازداد

عما كان ، وغالباً ما نجد اليهود يحتلون مراكز عالية فى البلاط والادارة · ويبدو أن هذه الظروف المواتية قد سادت حتى فى أيام الموحدين ، لأنه لا يلوح أن المرابطين على تعصبهم قد اتخذوا أية اجراءات ضد المسيحيين أو اليهود ·

ومن ذوى الخطر فى يهود العصر الأموى حسداى بن شبروط المتوفى عام ٣٦٠ أو ٣٨٠ هـ وهو طبيب عبد الرحمن الذى أرسل الهدايا الى سورا وفومباديتا (١) ، وراسل دوزا — وهو ابن سعيد الفيومى الذى كان رئيس المدرسة . ومنذ ذلك الحين أصبح من العادى بالنسبة لليهود المغاربة أن يعرضوا المسائل الصعبة فى الشريعة على علماء مدارس العراق من اليهود ، كما كان جيرانهم المسلمون يرجعون الى المشرق للاهتداء بآراء علمائه في الفقه والالهيات · ولكن حسداى انتهز فرصة وجود موسى بن اينوخ فى قرطبة بالمصادفة ، فانشأ مدرسة وطنية للدراسات الربانية ، وجعل موسى عميداً لها ، ولقيت هذه الخطوة عطف الأمير الأموى . ثم ظهر فيما بعد أن هذه المدرسة اكبر خطراً مما توقع لها منشئها ، فلم تكن مجرد مدرسة اقليمية تسترجع عمل المدارس المشرقية ، ولكنها حولت نشاط اليهود العلمى الى اسبانيا . وكان الاسلام فى آسيا فى ذلك الوقت قد بدأ يحس قوة القيود التى فرضها عليه رد الفعل السنى ، على حين كانت اسبانيا من ناحية أخرى تشهد بداية العصر الذهبى · وكان الحكم الثانى الأموى يعمل قبل ذلك بقليل على تشجيع الدراسات الاسلامية فى المغرب ، ويبعث برسله لشراء الكتب فى القاهرة ودمشق وبغداد والاسكندرية ، وقد تمكن مسلم بن محمد الأندلسى فى عصر محمود الغزنوى الرجعى ( ٣٨٨ — ٤٣١ ) من أن يأتى بتعاليم اخوان الصفا الى أسبانيا الاسلامية . ولا نستطيع القول بأن اليهود قد سبقوا مسلمى أسبانيا فى دراستهم للفلسفة ، ولكن من الواضح أن اليهود كانوا على صلة بالفجر الأول للعلوم الحديثة فى أسبانيا ، وهكذا كان يوم جديد قد بدأ يشرق فى أسبانيا حين آذنت شمس المشرق بالمغيب .

وكان أول امام للفلسفة الاسبانية هو اليهودى ابو أيوب سليمان ابن يحيى بن جبرول المتوفى عام ٤٥٠ هـ ( ١٠٥٨ م ) ، ويعرف عموماً

---

(١) بلدتان كانتا تعتبران من مراكز الدراسة اليهودية فى العراق ، وكان العرب يسمون الثانية منهما « فم البداة » ؛ لانها تقع على رافد من روافد الفرات اسمه البداة ·

باسم ابن جبرول ، ومن هنا يأتى الاسم اللاتينى Avoncebrol عند الكتاب المدرسيين . وهو يعرف اساسا بأنه مؤلف لكتاب عنوانه ينبوع الحياة Magor Chayim ، وهو عنوان ينبنى على المزمور ٣٦ — ١٠ ، الذى كان أحد الأعمال التى ترجمت الى اللاتينية فى مدرسة طليطلة ، ، ومن ثم كان معروفا للكتاب المدرسيين باسم Fons vitae ( بومر : ينبوع الحياة لابن جبرول — مونستر ١٨٩٥ ) وهذا المؤلف هو الذى جلب الأفلاطونية الحديثة الى المغرب . يقول ابن جبرول : ان الله وحده هو الحقيقة الخالصة ، وهو وحده الجوهر بالفعل ، ليس له صفات ، ولكن فيه ارادة وعلما لا باعتبارهما صفتين له ، ولكن بحسبانهما وجهين لفهمه . ومنشأ الخلق انطباع الصورة على المادة الكلية التى وجدت قبل الخلق . و « الجواهر المفارقة » بمعنى الأفكار المجردة من الأشياء التى توجد فيها [ وازن بين هذا وبين ارسطو فى كتابه « فى النفس » ( م ٣ ) ف ( ٧ — ٨ ) : « وحين يفكر العقل فى الصور الرياضية يفكر فيها باعتبارها مفارقة ، ولو لم تكن كذلك » ] . لا توجد مفارقة فى الحقيقة ، فليس التجريد الا عملية عقلية حتى ان المدرك الكلى يوجد كفكرة لا حقيقة . ولكن بين الكائن الروحى الخالص الذى هو الله وبين المادى الفج الذى نلحظه فى الأجسام الموجودة فى العالم توجد صور متوسطة للوجود ، كالملائكة والأرواح وهلم جرا ، حيث لا تنطبع الصورة على مادة .

والف ابن جبرول الى جانب ينبوع الحياة كتابين فى الأخلاق أحدهما هو « تقويم سلوك النفس » ، وهو يرى الانسان فيه عالما أصغر على الطريقة اليهودية الباطنية Kabalistie ، والثانى رحلة الى الباطن. Mibchar hap-peninim ، وهو مجموعة مواعظ خلقية مأخوذة من فلاسفة الاغريقية والعربية ، وقد نشر اولهما فى ليونيفيل عام ١٨٠٤ م ، والثانى فى هامبورج عام ١٨٤٤ .

وفى بداية القرن السادس الهجرى ظهر أبو بكر بن باجة ، وهو معاصر للغزالى واصغر منه سنا ، ( توفى عام ٥٣٣ هـ — ١١٣٣ م ) ، وهو أول الفلاسفة المسلمين فى أسبانيا . وفى ذلك الوقت ، وبعد مضى ثلاثة أرباع قرن على موت ابن سينا ، كانت الفلسفة العربية تختفى فى آسيا ، وكانت تعتبر الحادا خطراً . حقيقة ان درجة عظيمة من التسامح كانت موجودة فى مصر ، ولو انها اقل مما كانت فى العصر الذهبى للفاطميين ، ولكن مصر كان ينظر اليها بعين الشك باعتبارها داراً للالحاد وأنواع الشعوذة التى لا تمت بسبب الى الفلسفة . وهكذا تصبح

أسبانيا ملاذا للفلسفة الاسلامية ، كما اصبحت فعلا مهدا لأفكار العقلية اليهودية . أما ابن باجة ـ ويعرف عند المدرسيين اللاتينيين باسم Avempace ـ فقد وجد فى أسبانيا فى عهد المرابطين الحرية والتسامح اللذين لم يعودا يوجدان فى آسيا . وكان عمله استمرارا لعمل الفارابى لا لعمل ابن سينا ، كما يجب أن نلاحظ ، وهو يتطور بشروح الأفلاطونية المحدثة لمذهب ارسطو تطورا متزنا محافظا . وكتب شروحا لطبيعيات ارسطو ، وللكون والفساد ، والآثار العلوية meteora ، والف كتبا فى الرياضيات ، وفى النفس ، وكتابا سماه « تدبير المتوحد » انتفع به ابن رشد والكاتب اليهودى موسى النربونى فى القرن الرابع عشر الميلادى . وهو يميز فى الكتاب الأخير بين النشاط الحيوانى الذى يكون العمل فيه بدافع الانفعال والشهوات وهلم جرا ، وبين النشاط الانسانى الذى يتم بدافع من التجريد العقلى . ويستنتج من هذا التمييز قاعدة للحياة والتصرف ، ويقتبس منه الكتاب اللاتينيون بصفة أساسية فيما يتصل بمذهب الجواهر المفارقة ، فقد رأى ابن باجة أننا اذا درسنا العلوم النظرية العقلية فسنستطيع بواسطة الصور التى نعرفها من هذه الأفكار أن نحصل على معرفة الجواهر المفارقة (St Thomas Ag. Gentiles 3, 41) ٢١٢١ . اما هذه المسالة المتصلة بمعرفة الجواهر وهى مفارقة ، أى مجردة عن الأجسام المحسوسة التى توجد فيها مجتمعة ( على ان هذه الجواهر المفارقة كانت تعتبر من بين الأشياء الروحانية ) فقد كانت شهيرة فى الفلسفة المدرسية فى القرون الوسطى ، وقد ورثتها الفلسفة المدرسية من فلاسفة العرب ، وجاءت عنها مسالة أخرى هى ما اذا كان النظر فى مثل هذه الأفكار المجردة يؤدى بنا الى معرفة بالحقائق أفضل مما تمنحنا اياها ملاحظتنا للأجسام المحسوسة . وان البرت الأكبر وتوما الأكوينى كليهما ليربطان ابن باجة ربطا خاصا بهذه المسألة ، وبمذهب العقل المستفاد الذى أشرنا اليه من قبل فى كلامنا عن ابن سينا (١) ، وهذا يكمل نظرية الجواهر المفارقة بافتراض أن الصور العقلية تفيض على نفوسنا فيضا من عقل فعال خارجى ، كما تهبط الصور الجوهرية على المادة الجسمية . ويظهر على القديس توما الأكوينى انه كان على معرفة مباشرة بتناول ابن باجة لهذه الموضوعات ، ولكن ذلك لا يظهر على البرت . ويصف ابن باجة ككل الفلاسفة العرب الآخرين الاتصال

---

(١) الاشارة الى العقل المستفاد كانت عند الكلام عن الفارابى لابن سينا ( انظر ما سبق ) .

أو اتحاد العقل الانسانى بالعقل الفعال الذى منه فاض، باعتبار هذا الاتصال هو البهجة العظمى والغاية للحياة الانسانية . وتستيقظ الحياة فى العقل الكامن فى الانسان بواسطة اثر العقل الفعال على هذا العقل ، ولكن الحياة الأبدية تتكون من اتصال كامل بين العقل والعقل الفعال . والأثر الصوفى أضعف عند ابن باجة ، منه عند الفارابى ؛ فوسائل الوصول الى هذا الاتصال ليست هى الوجد ، ولكنها هى تخليص النفس دائماً من الماديات التى تعوق الحياة العقلية الخالصة وما يأتى عنها من اتصال . ويقودنا هذا الى تعاليم الزهد باعتبارها النظام الذى يؤدى الى التقدم الروحى . وان حياة الزهد والاعتكاف لهى المثل الأعلى الذى يوصى به ابن باجة ، وليست حياة الزهد والرهبانية هذه حياة دينية على أية حال ، وبهذا تقدم ابن باجة كثيراً على الفارابى . فهو على علم تام بأن الفلسفة الخالصة لا يمكن أن تتفق مع تعاليم الوحى ، وهذا راى يقوم الآن عليه التفريق بين الفلاسفة وبين علماء السنة فى الاسلام ، كالغزالى ومدرسته ، وهو ينظر الى تعاليم الوحى باعتبارها عرضاً غير كامل للحقائق التى يمكن أن توجد بصورة أكمل وأدق فى تعاليم ارسطو ، ولا يعترف الا بالقرآن والاسلام كنظام معرفة للعامة الذين لا رغبة لهم فى فهم الفلسفة ولا قدرة لهم عليها . ومن الغريب حقاً أن ابن باجة عاش فى أمان من هجمات علماء الدين المعادين له تحت حماية أمراء المرابطين .

وبعد موت ابن باجة بسنوات قلائل سقطت دولة المرابطين ، وخلفتها دولة الموحدين ، وكانت بربرية كدولة المرابطين ، ومثلهم كذلك من حيث انها بدأت بدءاً دينيا .

وترتبط نشأة دولة الموحدين بابن تومرت المتوفى عام ٥٢٤ هـ ( ١١٢٩ م ) ، وكان مراكشياً ومزجاً غريباً بين المتعصب والعالم . وقد ادعى أنه من نسل على ، ومن ثم زعم أنه المهدى المعصوم ، ومن هنا جاء بأفكار الشيعة الى مراكش ، وكان هو الذى جاء الى المغرب بتعاليم الغزالى فى نفس الوقت ، ولو أنه أعلن فى الوقت نفسه أيضاً أنه من أتباع ابن حزم . ولقد ترحل فى آسيا ، وهناك عرف دون شك شيئاً عن تعاليم الغزالى وآرائه . ولما لقى معاملة سيئة فى مكة تحول الى مصر حيث اشتهر ، وكان موضع سخط ، لنقده المتزمت لعادات الناس . وارتحل من الاسكندرية على سفينة متجهة الى الغرب ، فشغل نفسه باصلاح أخلاق بحارتها ، وأرغمهم على ملاحظة الأوقات الصحيحة للصلاة والواجبات الدينية الأخرى ،

وظهر فى المهدية عام ٥٠٥ هـ ، واتخذ مقراً له فى مسجد على جانب الطريق . وتعود ان يجلس فى نافذة المسجد ويراقب المارة ، فحين يرى أيهم يحمل قنينة نبيذ أو آلة موسيقية يهاجمه ويستولى على ما معه فيحطمه ، وهابه العامة ، واعتبروه ولياً ، ولكن كثيرا من اثرياء القوم احتجوا لدى الأمير يحيى على أعماله . فسمع الأمير شكواهم وراقب ابن تومرت ، فعرف أثر عمله هذا على عامة الناس ، وبما للأمير من مكر نمونجى عامل هذا المصلح بكل تبجيل ممكن ، ونصحه - أو على الأصح أمره - أن يشرف بوجوده مدينة أخرى بالسرعة التى تناسبه ، فتحول الى بجاية ، وهناك غضب الناس لتصرفاته فطردوه ، فاستقر فى ملالة ، حيث لقى غلاما يقال له عبد المؤمن الكومى ( توفى عام ٥٥٨ هـ ) وهو ابن صانع فخار ، فجعله تلميذاً ، وأعلنه خليفة له . وكانت دولة المرابطين فى ذلك الوقت قد انحدرت عن مستواها الأصلى فى المحافظة على الدين ، وامتازت بالثروة والرفاهية التى جاءتهم من غزو اسبانيا ، كما أن الأبهة والتباهى اللذين اتسمت بهما الأسرة المالكة فى مراكش قد جعلاها موضع نقد . ودخل فقير الى الميدان العام فى يوم جمعة ، حيث وضع عرش لجلوس الأمير ، فافسح الفقير طريقا لنفسه بين الحراس الذين وقفوا حول العرش ، وجلس بجراة على العرش ، ورفض أن يغادره ، وكان ذلك الفقير هو المهدى بن تومرت . وما كان أكثر ما ينظر الى الفقراء وهو أولهم باحترام مبعثه الاعتقاد فى الخرافات ، ومن ثم لم يخاطر أحد من افراد الحرس الواقفين من حوله بأن يزيحه بالقوة ، وأخيرا ظهر الأمير نفسه ، فحين عرف من احتل مكانه الرسمى ، لم يحاول التدخل فى رغبة الفقير الرهيب ، ولكن نصيحة خاصة توجهت الى ابن تومرت أن من الخير له أن يغادر المدينة مدة من الزمن ، فذهب المهدى الى فاس ، وعاد بعد قليل الى مراكش ، وذات يوم وجد اخت الأمير فى الطريق ، وكانت قد اتبعت عادة أجنبية مخجلة ، هى ركوب الخيل علانية بدون حجاب . فاستوقفها المهدى ، وصب عليها سيلا من الشتائم لتجاهلها العادات العرفية ، ثم تملكه الغضب ، فجذبها من على السرج ، ويبدو على اية حال انه توقع شرا لتهوره ، فهرب من ثم الى تينمل ، حيث رفع علم الثورة علنا ضد الدولة الفاسدة المارقة . ولم تنجح هذه الثورة لأول وهلة ، ولكن بعد موت المهدى وقعت القيادة لتلميذه عبد المؤمن الذى اخذ أوران وتلمسان وفاس وسلة وسبتة . وفى عام ٥٤٢ هـ اصبح سيد مراكش ، واستولى فى الوقت المناسب على دولة المرابطين ، وتعرف الدولة الجديدة التى أنشأها

عبد المؤمن باسم دولة الموحدين ، وهو لقب يحوله مؤرخو الأسبان الى Almohades وبقى حكمهم الى عام ٦٦٧ هـ ( ١٢٦٨ م ) .

عرف ابن تومرت بأنه من تلاميذ الغزالى ، وجاء بتعاليمه السنية الى المغرب . أما فى الفقه فقد اتبع المدرسة الرجعية التى انشأها داود الظاهرى وابن حزم كالمرابطين الذين سبقوه . وأما بالنسبة للعامة ، فكان يمثل بطل القومية البربرية وقد ترجم القرآن الى اللغة البربرية ، وجعل الأذان للصلاة بالبربرية بدل العربية .

وجاء حكم الموحدين بعصر من التعصب والاضطهاد الدينى . ونجد اليهود فى ظل هذه الدولة يغادرون البلاد بأعداد كبيرة ، ويهاجرون الى افريقية أو بروفانس ، كما هرب كثير من المسيحيين لينضموا الى الجيوش القشتالية فى الشمال . ويميل محدثو المؤرخين الى دمغ الحكام المسيحيين المتأخرين بالقسوة على رعاياهم المسلمين ، وغالبا ما يتحدثون عن هؤلاء الرعايا باعتبارهم مسالمين مثقفين ، عاشوا تحت الحكم الأموى والمرابطى . ولكن آخر تجربة أسبانيا للمسلمين كانت على يد الموحدين القساة المتعصبين المضطهدين الذين لم يكونوا كمن سبقهم ، ومن الغريب أن الاسلام فى أسبانيا قد دخل عصره الذهبى فى التطور الفلسفى تحت ظل هؤلاء الحكام الذين لا يعرفون التسامح . وليس ذلك فقط ، بل ان الفلاسفة قد لقوا حظوة عظيمة لدى بلاط الموحدين . ونجد الموقف منذ أوائل هذا العصر قد استقر على أن الفلاسفة أحرار حرية مطلقة فى عملهم وتعاليمهم على شريطة ألا تنتشر تعاليمهم فى الخارج بين الناس ، ونظر الى الفلسفة باعتبارها حقا باطنا مقصورا على الخاصة . ويكاد يكون من المؤكد أن هذا الموقف قد هيأه الفلاسفة أنفسهم ، ووضع بعض المؤلفين الأسيويين خطوطه العامة من قبل ، وحدد حدوده الأشعرى والغزالى والموحدون الذين يجب أن نذكر أنهم كانوا من اتباع الغزالى . ولكن فى الوقت الذى كان فيه الفلاسفة يستمتعون بهذه الحرية فى الفكر — وهى تختلف كثيرا عن القيود التى تفرضها الدولة التركية السنية فى آسيا — ويدافعون عن هذا النظام فى كتاباتهم ، كان الحكام يفرضون رسميا على السكان أكثر النظم الفقهية رجعية ، بل انه كان من الرجعية بدرجة لم تجعله مقبولا أبدا عند السلاطين الأسيويين .

وأول امام عظيم من ائمة الفكر الفلسفى فى اسبانيا الموحدية هو ابن طفيل المتوفى عام ٥٨١ ( ١١٨٥ م ) . وكانت تعاليمه فى عمومها

مطابقة لتعاليم ابن باجة ، ولكن العنصر الصوفى أوضح عنده . فهو يعترف بالوجد باعتباره وسيلة للوصول الى أرقى مراتب المعرفة ، والاتصال بالله . وهذه المعرفة فى تعاليم ابن طفيل تختلف كثيراً عن المعرفة التى يرمى اليها الصوفية ، فهى فلسفة صوفية أكثر منها الهيات صوفية . وتكشف المشاهدة عن العقل الفعال ، وسلسلة العلل التى تصل ما بين الانسان وبين بدايتها .

ونجد ابن طفيل فى آرائه التى تتصل بمباعدة الفلسفة من العامة يعرض الأصول نفسها التى يقول بها ابن باجة — وهى التى اعترف بها فيما بعد موقفاً رسمياً للموحدين — ويدافع عنها فى قصة سماها « حى ابن يقظان » ، وهى القصة التى عرف بها أكثر ما عرف . وفى هذه القصة صورة لجزيرتين : يسكن احداهما متوحد يقضى يومه فى التأمل ، فيتسامى بعقله حتى يفهم الحقائق الأزلية التى فى العقل الفعال ، أما الجزيرة الأخرى فيسكنها قوم من العامة يشتغلون بالأمور اليومية فى الحياة ، ويؤدون شعائر الدين بالطريقة المعلومة لهم . وهم بهذا راضون سعداء ، ولكنهم لا يصلون الى السعادة التامة الكاملة التى يحس بها المتوحد فى الجزيرة الأخرى . ويبدأ المتوحد بمرور الزمن يحس من أجلهم بالاشفاق ، لأنه يعرف الجزيرة المجاورة وسكانها تمام المعرفة ، ذلك بأنهم محرومون من السعادة التامة التى يستمتع بها . ويذهب اليهم فى رغبة مخلصة لطلب الخير لهم ، ويعلمهم الحقيقة كما وجدها . ولم يكن فى الغالب مفهوماً لديهم ، ، فكانت النتيجة الوحيدة التى وصل اليها هى الارتباك والشك والجدل بين هؤلاء الذين أراد أن ينفعهم ، فلم يستطيعوا السير فى الحياة العقلية التى يحياها هو . ويعود فى النهاية الى جزيرته وقد اقتنع بأنه كان من الخطأ أن يتدخل فى مجرى الدين المتعارف لدى العامة .

أما ابن رشد ( ٥٢٠ — ٥٩٥ هـ ) المعروف عند الغربيين باسم Averroes ، فكان أعظم الفلاسفة العرب وآخرهم تقريباً . كان ابن رشد أحد أبناء قرطبة ، وصديقاً وتابعاً لابن طفيل الذي قدمه الى أبى يعقوب فى عام ٥٤٨ هـ . وكان أكثر صراحة من ابن طفيل على أية حال ، فكتب مؤلفات عديدة كانت مثار نقاش ، وجهها ضد الغزالى وأتباعه . وكان ابن رشد ينتمى الى أسرة أفرادها من الفقهاء ، وعمل ابن رشد قاضياً فى مدن اسبانية مختلفة ، ودرس الطب ككثير من فلاسفة العرب ، وفى عام ٥٧٨ هـ عين طبيباً لبلاط أبى يعقوب ، وكان فى ذلك الوقت قد ختم حياته كمؤلف . واتهم فى عهد أبى يوسف

المنصور الموحدى بالالحاد ، وعوقب فى قرطبة . ويجب أن نذكر أن الموحدين كالمرابطين كانوا فى الحقيقة حكاما مراكشيين ، فكانت اسبانيا بالنسبة اليهم اقليمــا أجنبيــا · ولقد اتهم ابن رشــد حين كان الأمير فى اسبانيا ، بل فى قرطبة ، يعد العدة ليهاجم المســيحيين · ويحتمــل أن ذلك كان مسألة سياسة فى الأساس ، لأن الأمير أراد وهو يقدم على حرب دينية أن يبرهن على شدة تمسكه بدينه من طريق الاتهام العلنى لرجل كان صريحاً جداً فى اعلان نظرياته العقلية · وحين عــاد الأمير الى مراكش ، سارع باسترداد أمره بالنفى ، وظــهر ابن رشــد بعــد ذلك فى البلاط المراكشى ، حيث مات عام ٥٩٥ هـ .

ولم يكن لابن رشد أثر عظيم بين المســلمين ، وانما كان معــظم المعجبين به من اليهود ، وقد تفرقوا فى بروفانس وصقلية نتيجة للاضطهاد الموحدى ، ويبدو أنهم كانوا أداة لنقل تعــاليمه الى المسيحية اللاتينية ·

ويعرف كتابه الرئيسى فى الطب باسم الكليات ، وقد تحول هــذا الاسم فى اللغة اللاتينية الى Colliget ، وأصبح الكتاب شهيرا كمتن يستخدم فى جامعات القرون الوسطى ، وكانت تتبع النظام العــربى فى الطب . وكتب كذلك متنا فى الفقه عن الميراث لا يزال موجــودا فى صورة مخطوطة ، كما كتب كذلك فى الفلك والنحو . وهـــو يرى أن مهمة الفلسفة أن تبرهن على حقائق الدين وتؤيدها ، لأن القرآن يعرض ما يأمر الله به الناس من البحث عن الحــق . ولا يخــوف من حريــة العقــل الا تعصب الجــاهلين ، لأن من تنقص معرفتهم ينظــرون الى حقــائق الفلســفة كما لو كانت منافية للدين . ولقــد كتب فى هــذا الموضوع مؤلفين فى الالهيات : أحدهما « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » ، والثانى « الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة » وقد نشرهما « م. ج. مولر » . ثم هو لا يقبــل المعتقــدات الشائعة ، ولكنه يعتبرها موضوعة لحــكمة تعليم الأخــلاق ، ونشر التقوى بين عامة الناس . والفيلسوف الحق فى نظره هو الذى لا يرضى بكلمة واحدة تقال ضد الدين الذى هو ضرورى لصالح البشر . وهـــو ينظر الى أرسطو باعتباره أسمى صورة من صور الالهام الالهى للانسان . ولا يتفق الدين معه اتفــاقا كامــلا ، ولكن الدين بصــورته المعــروفة للعامة لا يكشف كشفا جزئيــا عن الحقائق الالهيــة ، ويهيئها لتناسب الحاجات العملية للجمهور . وفى الدين معنى حرفى يمكن لكــل العــوام أن يصلوا اليه ، وتأويله هو الكشف عن الحقائق الخفية وراء الظاهرة ، ومن غير المناسب أن يباح هذا التأويل للعامة . ثم هو يعارض موقف

ابن باجة الذى يميل الى التأمل فى العـزلة ، ويتجنب نقـاش مسـائل الفلسفة ، فابن رشد يسمح بهذا النقاش ، ويرغب فيه ما دام محصوراً فى دائرة الخاصة الذين يستطيعون فهم معناه ، ولا يشـاع بين العوام الذين يقعون بعد قليل فى خطر تقويض ايمانهم البسيط . وهـو يتفق مع ابن باجة ضد ابن طفيل على أية حـال فى رفض فكرة الوجـد ، فقد يكون ثمة وجد ، ولكنه من الندرة بحيث لا يتطلب نظرة جديـة .

وثمة طبقات مختلفة من الناس يمكن بصفة عـامة أن تنقسم الى مجموعات ثلاث · وأعلى هذه الطبقات من ينبنى اعتقادهم الدينى على البرهان ، وهو نتيجة النظر والأقيسـة المنطقية اليقينيـة ، والى هذه الطائفة يتجه الفيلسوف بآرائه . وأدنى هذه الطبقات من ينبنى اعتقادهم على تصديق المعلم ، وعلى الدعاوى التى لا يمكن الوصول فيها بالمناقشة الى نتيجة ، ولا تعتبر هذه الدعاوى نتيجة لاستعمال الفكر المجرد . ومن العبث أن تضع البرهان أو الفكر أو الجدل أمام هذا النوع من الناس ، لأن ذلك لا يدفعهم الا الى الشك والمصاعب . ومن هذه الطبقة وتلك من لم يصلوا الى استعمال الفكر المجرد ، وهو يبدو فى نظر ابن رشد مجرد حدس intuiton ولكنهم قادرون على المجـادلة والمنـاظرة التى يذودون بواسطتها عن عقيدتهم ، ويبرهنون عليها . ولا ينبغى أن يوضع البرهان بمعناه الأخص أمام هؤلاء ، ولكن من الصواب أن يدخل المرء فى نقاش معهم ، ويعينهم على الارتفـاع فوق مسـتوى من يبنى اعتقادهم على تصديق المعلم .

وعارض ابن رشد اكثر ما عارض تعـاليم المتكلمين ، أو علمـاء التوحيد ، من أهل السنة ، الذين كان ينظر اليهم نظرته الى من يهـدم المبادىء الخالصة التى تقوم عليها فلسفة أرسطو . وكان يعتبر الغزالى شر هؤلاء المتكلمين ، لأنه كان فى نظره « مرتدا عن الفلسفة » · واشـهر اثر له « تهافت التهافت » الذى كتبه ليدحض به كتاب الغزالى « تهافت الفلاسـفة » .

ولكن ابن رشد اشتهر فى الأجيال اللاحقة اكبر شـهرة عنـد اليهود وعند المدرسيين اللاتينيين باعتباره شـارحاً لكتب ارسـطو ، حيث كان آخر شارح عظيم لها . ومن الغريب أن ابن رشد لم يفهم أهمية قراءة كتب أرسطو فى نسخها الأصلية ، لأنه لم يـكن عـلى معرفة باللغة الاغريقية ، وليس ثمة ما يدل على أنه كان يعتبر دراسة النص الاغريقى عوناً لطالب الفلسـفة على الفهم الأكمل · أما طريقـة

شرحه فهى الطريقة التى لقيت الاحترام على مر الزمن ، والتى أخذت عن الشراح السريان ، حيث ترد جملة من النص ، ويتبعها شرحها .

ويردد ابن رشد دراسة أرسطو للنفس كما شرحها الفارابى وابن سينا ، ويجعل تلك مادة أساسية عنده ، ولكنه يدخل عليها بعض التعديلات الهامة . فللانسان عقل هيولانى ، وعقل بالفعل ، ويعمل العقل بالفعل بواسطة أثر العقل الفعال ، ومن ثم يصبح عقلا مستفاداً . والعقول الفردية كثيرة ، ولكن العقل الفعال واحد ، ولو أنه يوجد عند كل فرد . فهو كالشمس التى هى واحدة ، ولكنها تتعدد بمقدار ما تضيئه من الكواكب . هذه هى صورة آراء أرسطو كما نقلها ابن سينا : العقل الفعال واحد ، ولكنه موجود بالفيض عند كل فرد ، حتى ان القوة المحركة لدى كل فرد هى جزء من العقل الفعال الكلى . ولكن ابن رشد يختلف عن أسلافه فى النظر الى العقل الهيولانى الذى هو مقر القوى الكامنة المكتنة التى يؤثر فيها العقل الفعال . ويعتبر هذا العقل الهيولانى الذى كان فى كل المذاهب الفلسفية السابقة جزئياً خالصاً ، متأثراً بما يقع عليه من فيض العقل الفعال . ولكن ابن رشد ينظر الى العقل الهيولانى أيضاً باعتباره جزءاً من نفس كلية ، ولا يعتبره جزئياً الا من حيث انه يحل جسما فرديا حلولا موقوتا ، حتى ان القوى المنفعلة هى جزء من قوة كلية مصدرها الطبيعة كلها . هذا هو مذهب نفس الطبيعة الكلية panpsychism ، الذى استهوى كثيرين من المدرسيين فى العصور الوسطى ، ولا يزال له اتباع فى يومنا هذا . ومن هنا يقول جيمس فى كتابه ( مبادىء علم النفس ص ٣٤٦ ) : « وانا أعترف اننى فى اللحظة التى أفكر فيها تفكيراً ميتافيزيقيا ، وأحاول أن اعرف « الأكثر » More يخطر لى خاطر من نوع ما أن افترض « نفس كلية » مفكرة عندنا جميعاً ، هو أكثر قبولا من افتراض مجموعة من النفوس الجزئية ، بالرغم مما يصادفه من المصاعب » . وينظر ابن رشد الى الاسكندر الأفروديسى باعتباره مخطئا فى افتراض أن العقل الهيولانى هو مجرد استعداد ، اذ أنه فى الانسان ، ولكنه ينتمى الى شىء خارج عنه ، وهو غير حادث ، ولكنه قابل للفساد ، ومن ثم يشبه العقل الفعال فى بعض نواحيه . وهذا الرأى هو النقيض الحقيقى لما يوصف فى العادة بأنه مادية » : وهى النظرة الى العقل كما لو كان مجرد نوع من النشاط الناتج عن أثر الوظائف العصبية ، فنشاط المخ والأعصاب فى نظر ابن رشد يرجع الى وجود قوة خارجية . وهو يرى كما يرى أرسطو ـ بحسب شرح الاسكندر الأفروديسى على الأقل ـ أن القوة العليا

للتفكير لا ترجع فقط الى الاثر الآتى من العقل الفعال الخارجى الواحد، ولكن العقل الهيولانى الذى يؤثر فيه هذا العقل الفعال هو نفسه جزء من نفس كلية عليا ؛ هى المنبع الوحيد لكل الحياة ، والمأوى الذى تعود اليه النفس حين تنتهى هذه التجربة الانتقالية ، التى نسميها الحياة .

ولا يمنح علماء المسلمين آراء ابن رشد كبير انتباه ولا نقد ، ولكن المدرسيين المسيحيين قد جاءوا بحجتين رئيسيتين ضد هذه النظرية : احداهما نفسية ، والثانية دينية الهيئة . فأما الاعتراض النفسى ، فهو ان هذه النظرية تهدم الفردية هدماً كاملا . فلو أن الحياة الشعورية لكل فرد لا تعتبر أكثر من جزء من الحياة الشعورية للنفس الكلية ، فلن يكون ثمة ذات حقيقية للفرد ولكن لا توجد حقيقة أوضح فى الشعور من حقيقة فردية الذات ego . ولا يمس هذا امكان اشتقاق النفس الجزئية من النفس الكلية ، باعتبار الأخيرة منبعا للأولى ، كما لا يلغى رجوع النفس الجزئية الى النفس الكلية ، فقد اعترض عليه بأن هذا مخالف لما نجربه من أن الذات ego فردية تماما فى هذه الحياة . وأما الاعتراض الدينى فقد كان مبناه أن ابن رشد انكر بقاء النفس ، ومن ثم كان معارضا للعقيدة المسيحية . ويتناول هذا الاعتراض تناولا خاصا فكرة عودة النفس الجزئية الى النفس الكلية ، وقد اعترض بأن مثل هذا الانقطاع للحياة الفردية الخاصة يعنى انقطاع وجود النفس .

وان أرسطو ـ كما أشرنا الى ذلك من قبل ـ ليحدد مدى أضيق للقوة الفكرية العليا ، اذ يحصر نشاطها فى ادراك الأفكار المجردة : « أما الأشياء التى نسميها مجردة ، فان العقل يفكر فيها كما يفكر فى فطوسة الأنف اذا فكر فيها بجهد عقلى باعتبارها فطوسة لا بصورة مفارقة ولكن باعتبارها جوفاء ، دون التفكير فى اللحم الذى يقوم به التجويف . وهكذا حين يفكر العقل فى الصور الرياضية يفكر فيها مفارقة ، بالرغم من أنها لا تفارق » ( أرسطو « فى النفس » ٣ ، ٧ ، ٧ ـ ٨ ) . وهؤلاء الذين اتبعوا الاسكندر الافروديسى والأفلاطونيين المحدثين فهموا هذا المجرد فهما ضيقاً . وأصبحت هذه التجريدات عند الشراح العرب كائنات غير مادية ، حيث تجردت من الجسمية ، أو كانت غير جسمية ، أو أرواحاً : « ان ما يقال عنه فى هذه الكتب من التراجم العربية جواهر مفارقة ، وننعتها نحن بأنها علوية هى التى يطلق عليها اسم العقول » ( القديس توما الأكوينى :

المشكلات ـ مناقشة حول النفس ــ ف ١٦ ) . فهل يستطيع الانسان أن يعرف هذه الجواهر المفارقة بقواه الطبيعية ؟ يقول ابن رشد انه يستطيع ، ولو لم يكن الأمر كذلك لكان عمل الطبيعة عبثا ، لأن المفهوم لا يوجد الا اذا وجد الفهم الذى يفهمه . ولكن أرسطو قد اظهر ( السياسة ١ ، ٨ ، ١٢ ) أن الطبيعة لا تعبث ، فاذا وجد مفهوم ، فلابد أن يوجد الفهم الذى يستطيع ادراكه . ويقول الشارح ( أى ابن رشد ) ان الجواهر المجردة اذا لم يمكنا أن نفهمها فان الطبيعة قد فعلت العبث ، لأنها أوجدت بالطبع ما هو مفهوم فى نفسه لا ليفهمه الفاهم . ومن هنا يمكن لنا أن نفهم الجواهر غير المادية ( توما الأكوينى : الموجز ١ ، ٨٨ ) .

وحين يتصل العقل الفعال بالكائن النسبى لا بد له أن يخضع للنسبية ، ومن ثم لا يكون مؤثراً فى الكل ، فهو يعمل فى الصورة المحسوسة ما تعمله الصورة فى المادة . ومع هذا لا يكون العقل الفعال أبدا عرضة للفساد كما يفسد الذى يتأثر به .

هذه بصورة عامة هى النقط التى يبدو منها أكبر اختلاف بين ابن رشد وبين اسلافه ، والتى أثارت النقاش فيما بعد بين المدرسيين اللاتينيين .

وينتهى بابن رشد ذلك النسق الشهير من المشائين العرب . ولقد جاء من بعدهم عدد قليل من المشائين فى اسبانيا ، ولكن هؤلاء انتهوا باضمحلال دولة الموحدين . ويمكن أن نذكر من بين هؤلاء العلماء محيى الدين بن عربى المتوفى عام ٦٣٨ هـ وعبد الحق بن سبعين المتوفى عام ٦٦٧ هـ . وكان أول هذين صوفيا أولا وقبل كل شىء ، وتبدو فى تعاليمه دلائل القول بوحدة الوجود . أما عبد الحق بن سبعين ، وهو آخر علماء الموحدين ، فقد كان كذلك صوفيا ، ولكنه كان فى الوقت نفسه تلميذاً دقيقاً لأرسطو . وليس فى الاسلام فى العصر الحديث أية دراسة لأرسطو ، الا فى المنطق فقط ، حيث ظل أرسطو دائماً مبرزا .

الفصل العاشر

# النقلة اليهـــود

لقد راينا من قبل ان اليهود قد لعبوا دوراً هاماً فى جلب المعرفــة بالبحث الفلسفى من آسيا الى اسبانيا ، وأن ابن جبرول يحتــل مكاناً فى حركة النقل التى خلقت صلة بين الاسلام فى اسبانيا وبين هــذه الدراسات . ولم يكن فى هذا نهاية مشاركة اليهود فى البحث الفلسفى ، ولكن كتابهم اللاحقين لا يعتبرون جزءاً من السلسلة العادية للطــلاب الأرسطوطاليسيين الذين تركوا أثراً فى العالم الاســلامى ، وانمــا كانوا منحصرين فى الدوائر اليهودية . ومع هذا لهم اهمية أوســع من أن تكون طائفية مجردة ، لأن تلاميذ ابن رشد من اليهود هم الذين رفعوه الى مستوى من الأهمية أعظم مما كان له فى العالم الاسلامى فى أى وقت . ولقد نشأت بين اليهود حقاً مدرسة رشدية أصبحت فيما بعد وسيلة رئيسية لتقديم نظريات ابن رشــد الى المدرسة اللاتينيــة . وان نقل الفلسفة من العربية الى البيئات اللاتينية كما سنرى بعد قليل ليقع فى مرحلتين : نقلت المادة العربية فى أولاهما نقــلا مباشرا ، وكانت الكتب المستعملة هى ذات الأهمية القصوى فى الاسلام ، اما فى المرحــلة المتأخرة ، فان اليهود كانوا هم الوسطاء ، ومن ثم كان اختيــار المتون والمؤلفين متأثراً الى حد كبير بمدرسة يهودية معاصرة .

ويعرض ابن جبرول الفلســفة الأرسطوطاليســية بعــد أن عــرفت فى المحيط اليهودى ، كما بدا من سعيد الفيــومى فى العراق دخــول المجادلات المعتزلية بين اليهود . وفى الحق ان كل التجارب العقليــة فى المجتمع الاسلامى قد ترددت بين اليهود ، وقد تلا المعتزلة والفلاسفة فى الاسلام المتكلمون الذين بدوا بصورتهم النهائية بظهــور الغزالى ، وكان للغزالى شبيهه فى اليهودية كذلك .

ان مؤسس المدرسة اليهودية التقليدية هو اليهودى الاسبــانى يهودا هال ليفى او هــلاوى المتوفى عام ٥٤٠ هـ ( ١١٤٥ م ) ، وقــد

عاش خلال حكم المرابطين ومن تبعهم من الموحدين . وتعرف تعاليمه من كتاب له عنوانه السفر الخزرى (١) Sefer hakuzari وهو مكون من خمس مقالات يفترض أنها محاورات جرت بين ملك الخزر وبين زائر يهودى فى بلاطه . وتناقش هذه المحادثات موضوعات متنوعة ذات صبغة فلسفية وسياسية . وهى تحض على دراسة الفلسفة ، ولكنها تشير الى أن السلوك الحسن لا يوصل اليه من طريق الفلسفة التى تشغل نفسها بالبحث العلمى ، ولا صلة بين هذا البحث وبين واجبات الحياة العملية. وأن خير وسيلة لاكتساب السلوك الصحيح هى الدين ، وهو مأثور الحكمة السارية التى أوحى بها الى أهل الأزمان الغابرة . بل يمكن حتى فى الأمور النظرية أن نجد الهدى اليقينى فى المأثور الدينى أكثر مما نجده فى أفكار الفلاسفة . لقد خلق الله الأشياء جميعاً من العدم ، وكل محاولة لتعليل وجود الشر والنقص فى العالم بواسطة القول بقديم المادة ، أو بواسطة عمل قوانين الطبيعة ، مقضى عليها بالفشل ، لأن هذه القوانين نفسها لا بد من ارجاعها الى الله . وان الصعوبة الناشئة عن الخلط بين الشر والخير فى الخلق لواضحة ، وان حلها لغير معروف ، ولكن ينبغى الاعتقاد بأن الخلق كان من عمل الله ، بالرغم من الصعوبات الماثلة .

أما بالنسبة لذات الله وصفاته ، فان التفريق الذى حاول سعيد الفيومى أن يفرق به بين الصفات الجوهرية وغير الجوهرية لا يمكن الدفاع عنه . فالصفات الواردة فى العهد القديم يمكن أن يوصف الله بها ، لأنها جاءت من طريق الوحى . وهذا هو بالضبط ما قال به الأشعرى والغزالى . وهذه الصفات اما أن تدل على فاعلية أو نسبية أو سلبية . فأما ما دل منها على فاعلية أو نسبية فانه يطلق على الله بطريق المجاز ، لأننا لا نعلم معناه الحقيقى .

والمقالة الخامسة موجهة توجيها خاصا ضد الفلاسفة، لأنهم يعلمون من الآراء ما يهدم الوحى . فهو يعترض أولا على نظرية الفيوضات ، لأن عملية الخلق قد حدثت من الله مباشرة ، دون واسطة ، فلو كان ثمة فيوضات ، فلماذا توقفت عند فلك القمر ؟ وفى هذا اشارة الى الوصف الذى قدمه كتاب العرب ، الذين حاولوا تعليل الفيض المتعاقب من العلة الأولى الى الأفلاك المختلفة . ثم هو يعترض ايضا على محاولات المتكلمين

---

(١) اسمه بالعربية « الحجة والدليل فى نصرة الدين الذليل » .

أن يوفقوا بين الفلسفة والدين ، فهم بهذا يقوضون حقائق الوحى ، وبهذا يقف موقفا أكثر رجعية من الغزالى . وكان لابد من هذا ، لأن الفكر اليهودى لم يكن قد تأثر بالفلسفة كما كانت الحال بالنسبة للمسلمين . ثم هو يعترض كذلك على وصف النفس بأنها عقل ، ويبدو أن علة ذلك أن الاستعمال الشائع قد حصر « النشاط العقلى » الى أقصى حد فى الأنظار الفلسفية . واحتج بوجه خاص على ما يفهم من ذلك من أن نفوس الفلاسفة فقط هى التى تتخذ فى النهاية مع العقل الفعال . ونفس الانسان جوهر روحانى لا يفنى ، وهى لا تصل الى البقاء بالنشاط العقلى ، ولكن بقاءها ضرورى بطبعها . ثم هو يعترف على أية حال بأن النفس المنفعلة فى الانسان متأثرة بالعقل الفعال الذى يبدو أنه يعتبره حكمة الله مشخصة . ومن ثم حدد هلاوى الشريعة اليهودية على وجه العموم لتكون مضادة لتعاليم الفلاسفة . وهو يقر سلطان النظر الفلسفى ، ولكنه هو نفسه محافظ بلا شك . وان الله لهو الخالق بالمعنى الحرفى لهذه الكلمة ، ولا يمكن قبول أى تعريف فلسفى للخلق يفسره تفسيرا مخالفا للعقيدة التقليدية . ولكن لا يبدو أن هلاوى كان له أثر كبير خارج اليهودية ، ويظهر من كتابه المدى الذى وصل اليه الفكر اليهودى فى القرن السادس الهجرى فى مخالفة الآراء الفلسفية السائدة ، ولو أنه لم يكن يجهلها .

وامتاز اليهود فى اسبانيا فى مهنة الطب ، فرددوا ونموا بحوث العلماء العرب الذين كانوا فى البداية من تلاميذ النساطرة واليهود . وأشهر هؤلاء اليهود والاسبان الذين أصبحوا قادة الدراسات الطبية ابن زهر المتوفى عام ٥٩٥ هـ ( ١١٩٩ م ) ، ويعرف لدى علماء الغرب باسم Avenzoar . ولد فى اشبيلية فى أسرة من الأطباء . ولم تأخذ الفلسفة اليهودية مكان القيادة حتى ظهر أبو عمران موسى بن ميمون بن عبد الله المتوفى عام ٦٠١ هـ (١٢٠٤ م ) ، وهو معاصر وتابع لابن رشد ، بل هو الذى بذل أكبر جهد فى انشاء مدرسة رشدية ، فنقل عمل ابن رشد الى المسيحية اللاتينية وكان ابن ميمون ابناً لأحد تلاميذ هلاوى ، ويقال انه كان تلميذاً لأحد تلاميذ ابن باجة . ولقد هاجرت أسرته الى افريقية ، لتتجنب اضطهاد الموحدين ، واستقرت مدة فى فاس ، ثم تحولت الى مصر . وسمع ابن ميمون ، أو Maimonides كما يسميه الأوربيون عادة ، عن ابن رشد أول سماعه عنه وهو بالقاهره .

وأشهر كتبه دلالة الحائرين الذى وضع بالعربية كما وضعت كتبه الأخرى جميعا وترجم هذا الكتاب الى العبرية فيما حول أيام وفاته على يد صمويل بن طبون ، وجعل عنوانه Moreh Nodukin . ونشرت النسخة العربية التى طبعها منك Munk فى باريس فى أجزاء ثلاثة فيما بين ١٨٥٦ و ١٨٦٦ م ، وفى عام ١٨٨٤ نشرت ترجمة انجليزية لها بلندن وضعها فريندلاندر . ويلى ذلك فى الأهمية مؤلف له اسمه مقالة فى التوحيد ، وقد وضعت ترجمة له الى العربية فى القرن الرابع عشر الميلادى . أما كتبه الأخرى فمعظمها فى الطب ، وتشتمل على كتب « فى السموم وترياقها » ، و « البواسير » ، و « الربو » وشرح على بقراط .

ويردد ابن ميمون فى تعاليمه جوهر ما جاء به الفارابى وابن سينا موضوعاً فى صورة يهودية . فالله هو العقل ، وهو المدرك ( بكسر الراء ) والمدرك ( بفتح الراء ) ، بل هو العلة الأولى ، والمنبع الدائم ، وهو فى جوهره واجب بالضرورة ، ولا يمكن استعمال الصفات بصورة تدل على التعدد ، ولا ينبغى الاعتراف الا بما يدل على فاعلية من هذه الصفات ، مع عدم الاعتراف بما يدل على نسبية بين الله ومخلوقاته . وهو كابن رشد فى مخاصمته للمتكلمين الذين يعتبرهم انتهازيين فى تفكيرهم الفلسفى ، وتنقصهم المبادىء الثابتة ، والى جانب هذا لا نجد طريقتهم التى تعتمد على الحل الوسط تواجه قانون السببية مواجهة عادلة . على أنه لا يمكن الرضا برأى أرسطو فى قدم المادة ، لأن الخلق قد تم من العدم ، كما يدل قانون السببية . ولا يمكن البرهنة على أن الأمر تم بهذه الصورة ، ولكن كل افتراض مضاد لهذا لا يمكن الدفاع عنه . وثمة بداية فى الخلق لكل خصائص المادة ، وقوانين الطبيعة ، وما اليها ، ففى اليوم الأول خلق الله البدايات ، أى العقول التى صدرت عنها الأفلاك المختلفة ، وخلق الحركة ، حتى دخل الكون جميعه وما فيه فى حيز الوجود ذلك اليوم ، ثم تم توزيع محتويات الكون وتطورها فيما تلا ذلك من الأيام ، وفى اليوم السابع أراح الله نفسه ، ومعنى ذلك أنه توقف عن عملية الخلق ، ووضع الأكوان تحت سيطرة القوانين الطبيعية التى تحكمت فيها من بعد .

ان تعاليم ابن ميمون لهى صورة معدلة من المذهب الفلسفى الذى تطور به الفارابى وابن سينا ، فهيىء هذا المذهب بحيث يناسب العقائد اليهودية ، وكان لهذه التعاليم نجاح سريع ذائع منتشر بين معظم المجتمع اليهودى فى أيامه ، ولكن هذا النجاح لم يكن دون معارضة فى

معابد اليهود فى آراجون وقطالونيا وبروفانس ، وهي الأماكن التي لجأ اليها اليهود من اضطهاد الموحدين • أما معبد ناربون ، فقد دافع عن هذه التعاليم • ولم يقبل ابن ميمون باعتباره من كبار معلمى الكنيس اليهودى الا في القرن التالى ، وكان ذلك نتيجة لجهود داود كمتشى •

ومع أن ابن ميمون كان معروفا للمدرسيين اللاتينيين ، لم يكن عمله أو عمل أى واحد من الكتاب اليهود هو الذى صير اليهود ذوى خطر فى الفكر الغربى فى القرون الوسطى ، بقدر ما صيرهم كذلك عمله فى نشر فلسفة ابن رشد ، الذى كانوا يسمونه : « نفس أرسطو وعقله».
ولا نكاد نجد مخطوطات يهودية لأرسطو دون شرح ابن رشد وإن شروحه ليكثر فيها أن تحمل اسم أرسطو فى عناوينها • وكان لابن رشد مكان عظيم فى الفكر اليهودى باعتباره شارحا ، كما أخذ مكانه فى المدرسة اللاتينية باعتباره شارحاً فيصلا ، وحجة ، بعد أن قدمه المعلمون اليهود .

ولقد شتت الاضطهاد الموحدى كثيرين من اليهود فى افريقية وبروفانس ولانجدوك Longuedoc • فاما من لجأوا الى افريقية كابن ميمون فقد أبقوا على استعمال اللغة العربية ، ولكن اللغة العربية سرعان ما بطل استعمالها بين من هربوا الى الشمال . ولا شك أن اللاجئين فى بروفانس وجدوا من الضرورى أن يستخدموا لهجة هذا الاقليم فى الاتصال بجيرانهم المسيحيين ، ولكن هذه اللهجة لم تستعمل أبداً حتى ذلك الوقت فى الأغراض العلمية أو الفلسفية . أما فى المسيحية الغربية ، فان اللاتينية كانت تستخدم دون تمييز باعتبارها أداة للتربية والبحث ، ولكن اللاجئين اليهود لم يحسوا بميل الى استخدام لغة لم تكن لهم صلة تقليدية بها ، وهى لغة اجنبية عنهم تماما ، لم تستخدم من قبل فى الأغراض اليهودية • وتحت ضغط هذه الظروف تعمد قادة اليهود أن يقلدوا الحالة الفعلية السائدة بين جيرانهم من اليهود ، حيث كانت اللاتينية القديمة تستعمل باعتبارها لغة علم ، على حين كانت اللهجات المشتقة منها تستعمل فى الكلام اليومى ، فأحيوا العبرية باعتبارها وسيلة للعلم والأدب ، ولقد احتفظت العبرية بمكانتها دائماً باعتبارها لغة طقوس تعبدية ، كما كانت ثمة تعبدات يهودية باللغة الاغريقية . ولكن هذه التعبدات كانت تنتمى الى عهد أقدم . وكان من نتيجة احياء اللغة العبرية أن نشأت عبرية جديدة لا تحافظ على خط الاستمرار التاريخى مع العبرية القديمة . ولقد كانت اللغة العبرية

حينا من الدهر لغة ميتة في الشرق ، ولم تنتشر أبدا باعتبارها لغة حية للكلام في الغرب . ولكن هذا البعث الصناعى الذى له أشباه كثيرة فى التاريخ لم يكن عملا صعبا كما بدا لأول وهلة . وكانت اللغة العربية لغة الكلام لدى اليهود الاسبان ، وكانت هذه العربية من الناحية اللغوية — وعلى وجه التقريب — لهجة ان لم تكن من اللغة العربية فمن أصل اللغة العربية ، الذى تبدو فيه نواحى اتفاق كثيرة مع العبرية . ولم تكن هذه الصلات اللغوية مفهومة تماما فى ذلك الوقت بالطبع ، اذ كان اليهود تحت تأثير ما لديهم من العقائد يميلون الى اعتبار العربية فرعا من العبرية . ومع هذا كانت القرابة واضحة . وليس من النادر أن نجد فى الترجمات الأولى من العربية الى العبرية أن معظم الكلمات كانت تترجم بطريقة تستخدم فيها نفس حروف المادة التى فى الأصل .

ثانيا : ولم يقتصر الأمر على الاحساس بسهولة اللغة العبرية بالنسبة لكل من عرف العربية ، ولكن حدثت دراسات لغوية جدية على يدى يهودا شيوغ وداود كمتشى وآخرين ، فأكدت هذه الدراسات القرابة القريبة ، واصطبغت جميع قواعد النحو العربى بقواعد النحو العبرى ، ولهذا كان من الممكن للانسان أن يكتب العبرية ، أو يتكلمها بواسطة تحويل الكلمات العربية الى صورها العبرية . ولسنا نعنى أن الذين أحيوا العبرية الحديثة قد تجاهلوا خصائص اللغة القديمة فهم لم يفعلوا ذلك فى الحقيقة ؛ ولكنهم كانوا فى وضع يستخدمون فيه العبرية كما لو كانت لهجة تختلف عن العبرية فى التفصيلات فقط . وهم بمواقفهم هذا أكثر التزاما لجادة الصواب مما ظنوا . ولم يمض وقت طويل حتى تركوا اللغة العربية ؛ وأما اللغة العبرية التى تسبب بعثها فى احياء آمال اليهود ، فقد اتخذت بكل حماس لغة تدريس فى المدارس ، ولكننا لا نعلم مدى استخدامها كلغة حديث فى الأسرة .

وجعل هذا التغير من الضرورة أن تترجم المؤلفات المتأخرة التى تتناول الالهيات والفلسفة من العربية الى العبرية . ويروى الرواة أن بداية هذا العمل فى الترجمات كانت فى القرن الثانى عشر ؛ ولكن يحتمل أن ذلك مجانب للصواب ، اذ لم تكن بداية ظهور الترجمات العبرية الا فى خلال القرن الثالث عشر . وكان أكثر المترجمين من أسرة يهوذا بن طبون الذى لا يمكن قبوله باعتباره مترجما . فأول ترجمةهى التى قام بها صموئيل بن طبون الذى جمع بالعبرية « آراء الفلاسفة » ، وهى سلسلة من آراء ابن رشد وغيره من فلاسفة المسلمين . وقد استعمل هذا الانتاج

باعتباره متنا متداولا حتى حلت محله الترجمات الكاملة للنصوص ذاتها فذهبت هذه المجموعة بالطبع خارج دائرة الاستعمال . والجزء الرئيسى من الترجمة هو الذى قام به موسى بن طبون ( حوالى ١٢٦٠ م ) فهو الذي ترجم معظم شروح ابن رشد ، وأجزاء من آثاره الطبية ، كما ترجم كتاب ابن ميمون « دلالة الحائرين » . وكان فردريك الثانى فى ذلك الوقت شديد الرغبة في تقديم الكتب العربية الى الغرب ، وذلك أمر سنشير اليه مرة أخرى حين ننظر فى ترجمة الكتب الفلسفية العربية الى اللغة اللاتينية . وهكذا نجده يرعى يعقوب بن أبى ماري ، ويجرى عليه رزقا • ويعقوب هذا هو صهر صموئيل بن طبون وزوج ابنته ، وكان يقيم فى نابولى ، وقد استخدم يعقوب كل هذا فى اعداد ترجمة عبرية لشروح ابن رشد على الأورجانون لأرسطو •

ونحن نرى فى القرن الثالث عشر الميلادى مجموعة متصلة من العلماء اليهود ، اما مشتغلين بالمجموعات أو المختصرات ، أو قائمين فعلا بترجمة النصوص الكاملة التى كتبها كبار الفلاسفة العرب ، ولاسيما ابن رشد • وفى حوالى عام ١٢٤٧ م نشر يهود بن سالومو كوهين الطليطلى كتابه « بحث عن الحكمة » ، وهو دائرة معارف لآراء أرسطو ينبنى أساساً على تعاليم ابن رشد . وبعد ذلك بقليل ردد سام توفت بن يوسف بن فلاقويرا آراء ابن رشد فى مقالات له . وبعد ذلك أيضاً — وفى القرن الثالث عشر — جمع جرسون بن سالومو « باب السماء » ، وهو كتاب يبدو فيه الأثر المذكور نفسه .

وفيما حول عام ١٢٥٧ م نجد سليمان بن يوسف بن أيوب ، وهو لاجىء من غرناطة الى بزيير يترجم نص شروح ابن رشد على السماء والعالم ، وفى أواخر هذا القرن تبدأ الترجمات الكاملة تحل محل المختصرات والمجموعات والمقتطفات • وفيما حول ١٢٨٤ م ترجم زراحنا بن اسحق البرشلونى شروح ابن رشد على الطبيعيات ، والميتافيزيقا ، وعلى السماء والعالم . ويلفت رينان النظر الى أن هذه الكتب نفسها ترجمت مرة بعد أخرى ، وقد حدث أحيانا أن كان مترجمو الكتب نفسها معاصرين بعضهم لبعض تقريباً ، بل كانوا يعيشون فى الجهة نفسها . وواضح أن هذه الترجمات لم تكتب لها سرعة الذيوع ، ولا يبدو أن مهمة المترجم كانت تحوز الاحترام ، اذ كانت تعتبر عملا آليا خالصاً ، لا يتصف صاحبه بأية صفة أدبية •

وفى القرن الرابع عشر ترجم كالونيموس بن كالونيموس بن مير شروح ابن رشد على الجدل والسفسطة والبرهان ( الذى أكمله فى ١٣١٤ م ) ، ثم ترجم شروحه على الطبيعيات والميتافيزيقا ، والسماء والعالم ، والكون والفساد ، والآثار العلوية ( وأكمله فى عام ١٣١٧ م ) ، وأتبع ذلك بترجمة لتهافت التهافت . وقد وضعت ترجمة عبرية مستقلة لهذا الكتاب الأخير نفسه حوالى الزمن نفسه على يد كالونيموس بن داود ابن تاودروس . وفيما حول عام ١٣٢١ م أعد Rabbi الكاهن صموئيل بن يهودا بن ميشولام فى مرسيليا نسخاً عبرية من شروح ابن رشد على ( الأخلاق الى نيقوماخوس ) ، وشرحه على جمهورية أفلاطون التى كانت تعتبر عند كتاب العرب جزءاً من قانون أرسطو . ومن العجيب أن نلحظ فى مكان ما حول ذلك الوقت أن يهودا بن موسى ابن دانيال أعد فى روما ترجمة عبرية لكتاب جوهر الفلك de substantia arbis من ترجمة لاتينية مأخوذة عن العربية ، وكانت الترجمات لاتينية مأخوذة عن العربية وكانت الترجمات العبرية واللاتينية الى حد كبير توضع فى نفس الوقت ، ولكنها مستقلة بعضها عن بعض ، ولم يؤثر بعضها فى بعض الا فى القرن الرابع عشر . وفى خلال هذه المرحلة الأخيرة ترجم الكثير من الكتب العربية الفلسفية الى اللاتينية بطريق العبرية ، وكان ذلك سبباً فى كثرة ما ترجم لابن رشد ، نتيجة لشغف اليهود بكتبه . أما الترجمات الأولى الى اللاتينية من العربية فقد كانت تميل الى الاهتمام بابن سينا .

وفى خلال القرن الرابع عشر الميلادى تبدأ الشروح العبرية لابن رشد ، ومن أهم الشراح ليفى بن جرسون البانيولى الذى شرح الاتصال فى نظرية ابن رشد على الرأى القائل باتحاد النفس بالعقل الفعال . كما شرح كتاب ابن رشد عن « مادة العالم » . وتردد تعاليم ليفى ما فى الارسطوطاليسية العربية بحرية وصراحة أكثر مما كان لدى ابن ميمون . فهو يقر بقدم العالم ، ويصف المادة الأولى للأشياء بأنها جوهر لا صورة له ، وليس للخلق معنى عنده الا اعطاء الصورة لهذا الجوهر غير المصور .

وكان موسى الجاربونى معاصرا لليفى ، ووضع فيما بين ١٣٤٠ ــ ١٣٥٠ م شروحا على نفس الكتب التى ترجمها ليفى لابن رشد ، كما ترجم بعض الكتب فى علم الطبيعة .

وكان القرن الرابع عشر عصراً ذهبياً للمدرسة اليهودية ، على حين يراها القرن التالى فى حالة تدهور . وكان ابن رشد لا يزال موضوع دراسة ، وكانت الشروح لا تزال تجمع . وفيما حول ١٤٥٥ م جاء يوسف بن سام توف من سيجوفيا بشرح على أخلاق أرسطو ، أراد به أن يكون ملحقا لابن رشد الذى لم يكتب شرحا لهذا الجزء من كتابات أرسطو . وأما الياس رلميديجو الذى كان معلما فى بادوا فى نهاية القرن الخامس عشر فان رينان يعتبره آخر رشدى يهودى عظيم . كتب شرحا على جوهر الفلك فى عام ١٤٨٥ م ، ونشر كذلك بعض التعليقات على ابن رشد .

وشهد القرن السادس عشر الاضمحلال النهائى للرشدية اليهودية ففى عام ١٥٦٠ م نشر « ريفادى ترينتو » مختصرا لمنطق ابن رشد ، فظل متنا متداولا بين اليهود ، ولكن ابن رشد فيما عدا المنطق كانت قيمته قد بدأت تتضاءل . فان الكاهن موسى الألموزنينى ( حوالى ١٥٣٨ م ) كان يستخدم كتاب الغزالى ضد الفلاسفة ليعارض ابن رشد ، ونجد دلالات على الاهتمام بافلاطون من جانب من ازدروا أرسطو باعتباره خرافة من خرافات العصور المظلمة . وليس الفلاسفة اليهود المتأخرون كاسبينوزا على صلة بتقاليد القرون الوسطى هذه التى انقطعت فى نهاية القرن السادس عشر ، اذ يبدو على البحث المتأخر أثر الفكر غير اليهودى الذى جاء بعد النهضة .

## الفصل الحادي عشر

# أثر الفلسفة العربية فى المدرسة اللاتينية

لقد تتبعنا الطريق التى سلكتها الفلسفة الهلينية من الاغريق الى السوريين ، ومن السوريين الى المسلمين الذين يتكلمون العربية ، ثم حملها المسلمون من آسيا الى المغرب الأقصى • وعلينا الآن أن ننظر فى الطريق التى وصلت خلالها من ايدى العرب الى أيدى اللاتينيين ، وكان أول اتصال بين اللاتينيين وبين فلسفة المسلمية فى اسبانيا كما يمكن أن يتوقع ؛ ففى ذلك الوقت – أى فى القرون الوسطى – يمكن أن نصف الأجزاء العربية من اوربا بحق بانها لاتينية (١) ، لأن اللغة اللاتينية لم تكن تستعمل فى الطقوس الكنسية فقط • ولكن كانت وسيلة للتعليم والاختلاط بين المثقفين • وليس معنى هذا أن اللهجات الوطنية فى البلاد الغربية كلها تنتمى الى أصول لاتينية ولا يفيد هذا بالطبع اى تفكير فى وجود شعب لاتينى • وانما يشير ذلك الى مجموعة ثقافية • ونحن نستخدم لفظ « اللاتينيين » لندل به على الذين شاركوا فى مدنية يمكن أن توصف وصفا صائبا بأن أصلها لاتينى • وكانت هذه الثقافة اللاتينية فى اسبانيا على اتصال بالثقافة العربية التى كانت للمسلمين • وأن نقل المادة العربية الى اللاتينية ليتصل اتصالا خاصا بريموند الذى كان كبير اساقفة طليطلة من ١١٣٠ الى ١١٥٠ م • ولقد اصبحت طليطلة جزءا من مملكة قشتالة Castile فى عام ١٠٨٥ ، خلال عهد الفوضى الذى سبق غزو الموحدين مباشرة ، حيث استولى عليها الفونسو السادس ، وجعلها عاصمة ملكه ، فاصبح كبير اساقفة طليطلة رئيسا دينيا فى اسبانيا • وحين أخذت المدينة حصل الاتفاق على أن يكون المواطنون احرارا فى اتباع دينهم ، ولكن المسيحيين بعد سقوط المدينة بسنة استولوا على الكنيسة العظيمة التى كانت قد تحولت الى مسجد جامع منذ

---

(١) لست ادرى ما المانع عند المستشرقين اذن أن يصفوا علماء الدولة العربية بأنهم عرب ، فى حين انه لم تكن اللغة العربية قاصرة على الاختلاط بين المثقفين وانما كانت لغة الجميع •

٣٧٠ عام مضت ، وأعادوها الى المسيحية • على أن المسلمين عاشوا فى الغالب جنبا الى جنب مع المسيحيين فى طليطلة ؛ فكان وجودهم فى المدينة التى بها الملك والبلاط والرئيس الدينى سببا فى خلق اعجابهم بهم لدى جيرانهم ، فبدءوا يهتمون بالحياة العقلية فى الاسلام فى السنوات التى تلت • ولقد أراد كبير الأساقفة ريموند أن يجعل الفلسفة العربية فى متناول المسيحيين ، ولابد أن نذكر أن الموّحّدين كانوا قد استقروا فى اسبانيا فى ذلك الوقت ، فكان من تعصبهم أن هرب عدد من اليهود والمسيحيين الى البلاد المجاورة •

ولقد أسس ريموند مدرسة فى طليطلة للمترجمين ، وجعل على رأسها كبير الشمامسة دومينيك غوند سلافى ، وجعل من واجبها أن تعد ترجمات لاتينية لأهم الكتب الفلسفية والعلمية العربية • وهكذا وجدت ترجمات كثيرة للنسخ العربية لأرسطو والشروح والمختصرات التى وضعها الفارابى وابن سينا • وكانت الطريقة المستخدمة فى هذه المدرسة والمتبعة فى القرون الوسطى هى أن يستخدم الموظفون فى الترجمة فيضعوا الكلمة اللاتينية فوق الكلمات العربية التى فى الأصل ، ثم تراجع اللاتينية على يدى كبير الموظفين ، وتحمل الترجمة بعد انتهائها اسم من راجعها • وكانت هذه الطريقة آلية للغاية ، فكان المترجم يعامل معاملة الأقل فى الأهمية ويبدو أن اعداد الترجمات كان يحدث بحسب الأوامر بالطريقة نفسها التى كان يحدث بها نسخ النصوص ، فلم تكن تعتبر أكثر اتصالا بالمعرفة من عملية النسخ ؛ كما لم تكن مهمة المراجع أكثر من أن يتأكد من أن الجمل اللاتينية كانت صحيحة من الناحية النحوية • أما تركيب الجملة فكان لا يزال عربى الطابع ، وكان فى الغالب فى منتهى الصعوبة فى الفهم على القارىء اللاتينى ، ولا سيما حين تكون الكلمات الصعبة مجرد ترجمة للكلمة العربية • ولاشك فى أن بعض اليهود كان من بين المترجمين المستخدمين فى هذه المدرسة ؛ والمعروف أن أحدهم كان يسمى يحيى الأشبيلى • وليس لدينا كبير علم بانتشار هذه الترجمات التى صنعت فى طليطلة ؛ ولكن من المؤكد أنه بعد مضى ثلاثين عاما كان جميع نص الأورجانون المنطقى لأرسطو يستعمل فى باريس • وينبغى أن يكون ذلك مستحيلا لو أن الترجمات اللاتينية انحصرت فيما نقله بويثيوس Boethius ، ويوحنا سكوت Johu Scotus ، ومقتطفات أفلاطون التى أوردها القديس أوغسطين • ولكن هذه المادة التى كانت لدى الغرب كانت أساس المدرسة ، وقد تطورت الى آخر مدى يمكن أن تتطور اليه • ونقل بويثيوس ترجمة لاتينية لكتاب ايساغوجى لفورفوريوس ،

والمقولات ، والعبارة لأرسطو ، على حين ترجم يوحنا سكوت ما ينسب من الكتب الى ديونيسيوس · وان تجاوز المدرسة اللاتينية لهذا الطور قد جاء فى ثلاث مراحل : أولاها استجلاب بقية نصوص أرسطو ، ومجموعة المصنفات العلمية التى يتألف منها القانون المنطقى 7ogical chanon بطريق الترجمة من العربية ، ثم جاءت ترجمات من الاغريقية بعد سقوط القسطنطينية عام ١٢٠٤ م ، والثالثة استجلاب كتب الشراح العرب ·

وأول كاتب مدرسى لاتينى يبدى معرفة بالأورجانون المنطقى جميعه هو يوحنا سالزبورى المتوفى عام ١١٨٢ م ، وكان يحاضر فى باريس ؛ ولكن لا يظهر ان كتابات أرسطو الميتافيزيقية والنفسية كانت قد انتشرت فى ذلك الوقت ·

وكانت باريس فى ذلك الوقت قد أصبحت مركزا للفلسفة المدرسية التى كانت قد بدأت تعمل عملها فى اللاهوت حينئذ · وحدث هذا دون تاثر بالمناهج العربية فى أعمال بطرس لومبارد المتوفى عام ١١٦٠ م ، والذى الف كتاب الجمل Seuten وهو دائرة معارف لما شجر فى زمنه من مجادلات ، ولكنه مجرد جمع لها ؛ فظل هذا الكتاب متداولا حتى القرن السابع عشر · ويبدو فى المناهج والصور المستعملة فى كتاب الجمل تاثير ابيلارد ، بل اكثر من ذلك اثر ديكريتال الجراطيانى Decretals of Gratian · ومما يلفت النظر أن نشير الى أن بطرس لومبارد كان لديه ترجمة يستعملها لما كتبه القديس يوحنا الدمشقى ·

ونجد فى بداية القرن الثالث عشر مجادلات متنوعة فى باريس تدور حول موضوعات شبيهة بموضوعات الجدل عند فلاسفة العرب ، ولكنها فى حقيقتها ماخوذة من منابع مستقلة عن ذلك تماما · وليس يذكر شيء بالمؤثرات العربية اكثر مما تفعل مناقشة الوحدة الجوهرية للنفوس التى يبدو أنها كانت صدى لابن رشد ، ولكن هذا المذهب قد تطور تطورا مستقلا من مادة افلاطونية محدثة فى الكنيسة السلفية وهو فى ملامحه الأساسية لا يبعد فى الشبه عن تعاليم ابن رشد ، ولكنه كان ذائعا الى درجة ما فى ايرلندا ( انظر رينان : ابن رشد ١٣٢ ــ ١٣٣ ) وهكذا نجد راترامنوس الكربى Ratramnos of Corbey يكتب فى القرن التاسع ضد من يقال له مكاريوس ليدحض له آراء مشابهة · ولا يمكن

ادعاء وجود مؤثرات عربية هنا فى ذلك الوقت ، حقـا ان ابن رشـد لم يكن قـد ولد فى ذلك الوقت وكذلك نقـرأ عن سـيمون التورنـائى Simon of Tournay الذى كان معلمـا للاهوت فى باريس عام ١٢٠٠ م انه « بينما يتبع أرسطو تبعا شديدا يتهمه بعض الكتاب المحدثين بالالحاد » (Henry of Yand. Lib. de script. eccles. e. 24 2, p. 121 in Fabrisius Bibbioth) ، ولكن هـذا لا يعنى انه تطـرف فى تطبيق الجدليـة فى اللاهوت .

وان اهتماما اكبر ليتعلق بأوامر صدرت فى مجمع مقدس عقد فى باريس عام ١٢٠٩ م ، ووفق عليها بقرارات من القاصد الرسولى البابوى عام ١٢١٥ م . ولقد اتخذت هذه الاجراءات نتيجة للتعـاليم الداعية الى القول بوحدة الوجود ، والتى جاء بها داود الدينانتى Daoid of Dinant وأمالريك البينائى Amalric of Bena اللذان بعثا ما فى تلميحات يوحنا سكوت من قول بوحدة الوجود ؛ وتقتبس الأوامر التى تدور حولها فقرات من عبارات سكوت . وقد اتهمت التعليمات نفسها من جهة هورپوس الثالث فى عام ١٢٢٥م ، ولكن الأوامر التى صدرت عام ١٢٠٩م تمنع كذلك استعمال فلسفة أرسطو الطبيعية والشروح ، على حين تسمح أوامر القاصد الرسولى التى صدرت عام ١٢١٥م باستعمال الكتب المنطقية القديمة والترجمات الحديثة ، حيث يقصد « بالترجمات الحديثة » على احتمال « الترجمات الحديثة التى وضعت من العربية » فى مقابل « الترجمات القديمة » التى وضعها بويثيوس ، ولو انه من المحتمل أن نسخة وضعت من الاغريقية مباشرة كانت متداولة ومعروفة باسم « الترجمات الحديثة » . وكذلك منعت قراءة الميتـافيزيقـا والفلسـفة الطبيعية وهلم جرا ، وكل المـادة التى كانت معدة باللغة العربية .

وفى عـام ١٢١٥ م أصـبح فريدريـك الثـانى امبـراطورا ، وبـدأ فى ١٢٣١ م فى تنـظيم مملـكة صـقلية . وقـد كان فى صقلية ، وفى أثناء الحروب الصليبية فى الشرق على اتصال بالمسلمين واعجاب بهم ، فاتخذ العادات الشرقية ، وكثيرا من العادات والمسـالك العربية ، ولكن الأهم من ذلك انه كان شديد الاعجـاب بفلاسـفة العـرب الذين كان يمكنه أن يقرأ كتبهم فى أصولها ، حيث كان يعرف الألمانيـة والفرنسية والايطالية واللاتينية والاغريقية والعربيـة . ويبديه المؤرخون الذين عاصروه فى صورة مفـكر حر اعتبر كل الديانات متشابهـة فى

كونها لا تساوى شيئا · وقد نسبوا اليه مقالة قال فيها : ان العالم قد أصابه الأذى من مدعين ثلاثة ، هم موسى وعيسى ومحمد · وهذا الرأى من آراء فريدريك يرد فى عبارات غامضة جاء بها جريجوريوس التاسع فى كتاب دورى عام « ملائم للمبادىء كلها ، وأبقى من الأرض » ( فى مخطوطة رقم ٢٨ ـ ف ٧٩ ) ، حيث يقارن الامبراطور بالحيوان الملحد الذى تكلم عنه القديس يوحنا فى الجزء الثالث عشر من كتابه ، ولكن فريدريك فى جوابه على ذلك قرن البابا بالحيوان الذى تكلم عنه يوحنا فى الجزء السادس : « الغول الأكبر الذى أخضع العالم كله » وعبر عن موقفه التقليدى من موسى وعيسى ومحمد · ومن المحتمل أن رينان ( ابن رشد والرشدية ص ٢٩٣ ) يفترض أن الآراء المنسوبة الى فريدريك تنبنى على عطف ظاهر على الفلاسفة العرب الذين اعتبروا كل الديانات على السواء تناسب جمهرة العوام ، وأوضحوا ملاحظتهم باقتباس « القوانين الثلاثة » التى كانت معروفة لهم · وفى عام ١٢٢٤ اسس فريدريك جامعة فى نابولى ، وجعلها مدرسة لجلب العلم العربى الى العالم الغربى ، وهناك وضعت ترجمات مختلفة من العربية الى اللاتينية والعبرية · ولقد زار ميخائيل سكوت بتشجيع منه مدينة طليطلة حوالى عام ١٢١٧ م ، وترجم شروح ابن رشد على كتب أرسطو السماء والعالم ، والجزء الأول من كتاب النفس ، ومن المحتمل أنه هو الذى ترجم التعليقات على الآثار العلوية ، والقوى الطبيعية ، وجوهر الفلك ، والطبيعيات ، والكون والفساد · وكانت شروح ابن سينا ذائعة نيوعا عاما قبل ذلك ، حتى ليمكن أن تكون هى الشروح التى أشارت اليها أوامر مجمع باريس المقدس عام ١٢٠٩ م · ولكننا لا نعلم من المسئول عن ترجمتها الى اللاتينية ، الا أنه كان من المؤكد على وجه التقريب أنها جاءت من مدرسة طليطلة · أما استجلاب أعمال ابن رشد ، وهو غير حسن السمعة بين المسلمين ، فهو دليل على أهمية اليهود فى صقلية وفى مدرسة نابولى الجديدة · ونحن نعلم أن ميخائيل سكوت لقى العون من يهودى يقال له أندراوس ·

وكان هيرمان الألمانى مترجما آخر من ذلك العهد ، وكان فى طليطلة حوالى عام ١٢٥٦ م ، بعد موت فريدريك ، وترجم مختصر الخطابة الذى وضعه الفارابى ، ومختصر ابن رشد للشعر ، وكتابا أقل شهرة لأرسطو · ولقد وصف روجر بيكون ترجمة هيرمان بأنها بربرية لا تكاد تتضح ، فكان ينقل الكلمات نقلا حرفيا ، حتى أظهر التنوين في ترجمة أسماء ابن رشد وأبى نصر وهلم جرا ·

وحين حل منتصف القرن الثالث عشر كانت كل الكتب الفلسفية التي كتبها ابن رشد قد ترجمت الى اللاتينية ، الا شرحه للأورجانون الذى جاء بعد ذلك بقليل ، ثم تهافت التهافت الذى لم يترجم الى اللاتينية حتى ترجمه اليهودى كالونيموس فى عام ١٣٢٨ م • وترجم بعض كتبه الطبية كذلك فى القرن الثالث عشر ، نذكر منها الكليات ، وكتاب التركيب deformatione ، وترجم بعضا آخر من العبرية الى اللاتينية فى أوائل القرن التالى •

وأول دليل على ذيوع الأفكار المأخوذة عن ابن رشد يتصل بويليام الأوفرنى (of Auvergne) الذى كان أسقف باريس ، ويبدو من هذه الأفكار قدر كبير من عدم الدقة فى التفاصيل • وقد نشر ويليام فى ١٢٤٠ م نقدا لبعض الأفكار التى زعم أنها مأخوذة عن الفلاسفة العرب ، وعبر فى خلال ذلك عن معارضته للرأى القائل بوجود عقل أول First Intelligence هو فيض عن الله ، وواسطة فى الخلق ، وهو رأى شائع عند الفلاسفة جميعا ، ولكنه ينسبه هو الى الغزالى • ويعترض كذلك على القول بقدم العالم وينسبه نسبة صائبة الى أرسطو وابن سينا ، ولكنه يذكر ابن رشد باعتباره مدافعا تقليديا عن الحق ، وينعى فى النهاية على مذهب وحدة العقول Unity of intellects ، وينسبه مخطئا الى أرسطو ، ويشير الى الفارابى باعتباره معتنقا لهذا الالحاد : وهو فى كل ذلك جعل ابن رشد معلما أكثر صوابا ، ميالا الى الأفكار الصحيحة ولكن وصفه لمذهب وحدة العقول ينم عما فى كتابة ابن رشد من ملامح مميزة • وان حججه التى يوردها ضد هذا المذهب الأخير لهى الى حد كبير نفس الحجج التى أوردها من بعده ألبرت الكبير والقديس توما الأكوينى ، وهى أن هذا المذهب يقوض حقيقة الشخصية الفردية ولا يتفق مع ما نلاحظه من اختلاف الذكاء باختلاف الأشخاص • ويقتبس من أبى بكر بن باجة باعتباره شارحا لطبيعيات أرسطو ، ولكن الحق أن هذا الكتاب لم يكتب له ابن باجة شرحا ، ويتفق الاقتباس فى جوهره مع تعاليم ابن رشد • وكان الموقف فى ذلك الوقت على ما يظهر أن أرسطو وشراحه العرب كانوا يراقبون على وجه العموم بشىء من الشك الا فى دراسة المنطق ، ولا يستثنى من ذلك الا ابن رشد الذى كان يعتبر تقليديا تماما • وهذا قلب غريب للحقائق لا يمكن أن يعود الا الى أثر اليهود ، لأن اليهود فى ذلك الوقت كانوا من أتباع ابن رشد المخلصين •

وحين تبدأ طوائف الفرير Frairs تحتل مكانها فى عمل الجامعات نلاحظ تغيرين هامين : (١) فقد تحلل الفرير تماما من السياسة

المتزمتة القائمة على المحافظة ، ويدءوا يستعملون كتب أرسطو والشراح العرب بكل حرية ، ويذلوا الجهد للحصول على ترجمات أحدث وأكثر دقة لكتب أرسطو ماخوذة عن الأصول الاغريقية · واصبحت الجامعات تحت هذه القيادة أكثر تقدما وجراة فى البحث العلمى ، ولو أن الدلائل كانت قائمة على وجود معارضة فى بعض الجهات · (٢) ويتمشى مع هذا تمشياً طبيعياً أن يحدث تقدير أصح لميول الشراح المختلفين ·

وزعيم هذه الدراسات الجديدة هو الاسكندر هالس الفرنسسكانى المتوفى عام ١٢٤٥ م ، والذى كان أول من استعمل نصوص أرسطو استعمالا حرا خارج دائرة الأورجانون · وينبنى كتابه المسمى « الموجز » Summa ، والذى مات ولم يكمله فاكمله ويليام الفرنسسكانى على كتاب « الجمل » لبطرس لومبارد ، ويعتبر شرحا له · ولكن بطرس لومبارد على أية حال لا يقتبس من أرسطو أبدا ، على حين يستعمل الاسكندر كتبه الميتافيزيقية والعلمية ، وكذلك المنطق · ومنذ ذلك الوقت يبدأ الفرنسسكان فى استعمال الشراح العرب ·

وتبدأ دراسة أرسطو دراسة أدق فى المدرسية فى العصور الوسطى بظهور ألبرت الكبير ( ١٢٠٦ — ١٢٨٠ م ) ، وهو من الفرير الدومينيكان · وقد أدرك أولا فى الحقيقة أهمية النسخ الحريصة الدقيقة للنص ، ومن ثم وصل الى مستوى طريقة علمية دقيقة · ولقد تعلم فى بدوا ، وبها جامعة متفرعة من جامعة بولونيا ،ولكنه أصبح دومينيكانيا فى عام ١٢٢٣ م · وقد اتبعت طرقه وتطورت على يد تلميذه القديس توما الأكوينى المتوفى عام ١٢٧٤ م ، والذى رتب عمله على غرار الطريقة التى اتبعت فى شرح ألبرت لكتاب السياسة لأرسطو ، وهى الطريقة التى أصبحت نظاما يتبعه الكتاب اللاتينيون المدرسيون · وجهد فى الحصول على ترجمات جديدة مباشرة عن الاغريقية ، وكانت فى متناول الباحثين حينئذ · وتمت ترجمة جديدة ماخوذة عن الاغريقية على يد ويليام الموربكى de Moerbeka برغبة من القديس توما · ولكن ثمة تغييرا ذا مغزى عما كان فى الأيام التى شهدت ألبرت يلقى محاضراته ، فلقد كان الشارح الذى يعول عليه فى أيام ألبرت هو ابن سينا ، ولكننا فى أيام القديس توما نجد تعويلا كثيرا على ابن رشد ، ولو أن القديس توما يظهر معرفة تامة بالآراء الغربية التى كان يعتنقها هذا الفيلسوف الأخير ويحترس منها ·

ويدخل القديس توما كثيرا فى نقاش مع الشراح العرب ، ويهاجم على وجه الخصوص الآراء القائلة :

١ ـ ان ثمة مادة أولى غير محددة ، دخلتها الصورة عند الخلق (ct Summa, eae guaes. 66, ait. 2).

٢ ـ انه كان ثمة نسق من الفيوضات ، وهى نظرية كانت فى ذلك الوقت قد اتخذت طابعا فلكيا .

٣ ـ ان العقل الفعال كان الواسطة فى الخلق (ct. Summa 1, 45, 5, 47, 1, 90, 1) .

٤ ـ ان الخلق من العدم ex nihilo مستحيل .

٥ ـ انه كان ثمة عناية خاصة تحكم هذا العالم وتوجهه .

٦ ـ وهاجم أكثر ما هاجم المذهب القائل بوحدة العقول ، وهو مذهب لا يوجد كما قال عند أرسطو ، ولا عند الاسكندر الأفروديسى ، ولا ابن سينا ، ولا الغزالى ، ولكنه نظرية تأملية لابن رشد وحده ، ولو على الأقل فى الشكل الذى كان يشيع حينئذ باعتباره قولا بمذهب نفس الطبيعة الكلية ـ Pau Psgchism . وكانت الاعتراضات كلها تقريبا هى نفسها التى أوردها علماء الالهيات السنيون فى الاسلام ، ولا شك فى أن الغزالى يعول عليه فى دحض هذه المذاهب . ويهدم القول بنفس الطبيعة الكلية كما يرى القديس توما الشخصية الانسانية ، والفردية المستقلة للأنا ego التى يشهد بها شعورنا . ان الله ليخلق النفس فى كل طفل حين يولد ، وليس ذلك فيضا ولكنه خلق لشخصية مستقلة متميزة . ويتبع ذلك أنه يرفض الاتصال أى الاتحاد النهائى ، الذى يعنى رجوع النفس الى منبعها .

ومما يستحق الذكر أن القديس توما قد تلقى تعليمه فى جامعة نابولى قبل انخراطه فى سلك طائفة الدومينيكان ؛ وكان فريدريك الثانى قد أسس هذه الجامعة فكانت مركز الاهتمام بالفلاسفة العرب ، وربما زاد هذا الاهتمام حتى بلغ التقدير الدقيق لتعاليمهم . ولا شك فى أن القديس توما الأكوينى يجب أن يعتبر أمير المدرسة اللاتينية ؛ لأنه أول من استقل على نطاق واسع بالميتافيزيقا وعلم النفس ، ووفق بينهما وبين اللاهوت . وان التحليلات النفسية التى وردت فى خلال الفصل المعنون Secudc Secundae من كتابه الموجز Summa لتعتبر من خير

ما انتجته المدرسية اللاتينية . وكان كذلك أول من قدر مصاعب الترجمة تقديرا صحيحا ، واصر على أن الترجمة الدقيقة ضرورية لفهم أرسطو ، وأن معظم علماء القرون الوسطى قد أخطأوا فى تقدير قيمة مهمة المترجم ، وقنعوا بالمترجم الفج ، ولم يجدوا من الأسباب ما يدعوهم الى دراسة النصوص الأصلية ؛ وتلك نظرة شاركهم فيها الفلاسفة العرب ، وهنا نذكر عرضا أن القديس توما كان أول من استعمل الشروح العربية استعمالا حرا ، وأظهر علمه التام بعيوبها . ولا شك فى أنه اعتبر ابن رشد خير من شرح نصوص أرسطو ، ورأى فيه إمام المناطقة الذى لا ينازع ، ولكنه وجده ملحدا فى الميتافيزيقا والدراسات النفسية .

وكانت تعاليم ابن رشد المتصلة بوحدة العقول قد أنتشرت الى درجة كافية حوالى عام ١٢٥٦ م فى باريس ، حتى دفعت البرت الى أن يكتب كتابا « فى وحدة العقل ضد الرشديين » ، وقد أدخل هذا الكتاب فيما بعد فى كتاب الموجز Summa . وفى عام ١٢٦٩ م جرى تجريح بعض آراء ابن رشد وكانت كتبه فى ذلك الوقت معروفة ، حتى وجدت جماعة خاصة فى باريس اعتنقت آراء ابن رشد ، ويمكن وصفها بأنها نصف يهودية . ولقد نشر البرت والقديس توما كلاهما هذه المرة كتبا ضد القول بوحدة العقول .

ومرة أخرى هوجم بعض آراء ابن رشد فى باريس عام ١٢٧٧ م ، وكان معظم الهجوم من الفرنسسكان الذين كانوا كما يشير بيكون (Opus Tert, 23) يميلون ميلا شديدا الى ابن رشد فى باريس وانجلترا كلتيهما . وقد ظلت هذه الحال حتى وقف المعلم الفرنسسكانى دونز سكوت المتوفى عام ١٣٠٨ م موقفا مضاداً تماما لابن رشد . وحتى فى القرن الرابع عشر حين ماتت الرشدية تقريبا فى باريس ، ظلت حية بين الفرنسسكان فى الأمة الانجليزية .

وكان الدومينيكان أقل ميلا الى الكتاب العرب ، ولو بعد أيام البرت على الأقل . ويبدو منهم أنهم أكثر احتراسا فى تقديرهم لعمل هؤلاء الكتاب ، ومرجع ذلك بلا شك الى أنهم كانت لهم دار للدراسات العربية فى أسبانيا ، وكانوا يشتغلون فعلا بالجدال مع المسلمين . وكان ثمة دائما حد فاصل بين ابن رشد الشارح الذى عومل باحترام كبير كشارح لنصوص أرسطو ، وبين ابن رشد الفيلسوف الذى كانوا يعتبرونه ملحدا . وتبدو المسألة كما لو كانت ثمة سياسة متعمدة للوصول الى

أرسطو من طريق التضحية بالشراح العرب . ويمثل كتابة الدومينيكان تمثيلا تاما كتاب ريموند مارتيني الذى عنوانه « طعنة دامغة ضد العرب واليهود » . ولقد عاش هذا الكاتب فى اراجون وبروفانس ، وكان عارفا بالعبرية ، وهو يستعمل الترجمات العبرية المأخوذة من كتب الفلاسفة العرب ، وحججه فى الغالب مستعارة من كتاب الغزالى تهافت الفلاسفة ؛ ومن الغريب أن نلاحظ أنه فى شدة رغبته فى الدفاع عن أرسطو اتهم ابن رشد بأخذ القول بوحدة العقول من أفلاطون ، وهذه الدعوى تحتمل بعض عناصر الصدق ، لأن الرأى الرشدى كان فى النهاية مأخوذا من مصادر أفلاطونية محدثة . ويقتبس ريموند كذلك من كتابات ابن رشد فى الطب فى تاريخ يسبق اية نسخة لاتينية منها ، ويبدو عليه هنا كذلك العلم بالترجمات العبرية .

أما يوحنا باكونثروب المتوفى عام ١٣٤٦ م ، وهو الرئيس الاقليمى للكرمليين الانجليز ، وأحد معلمى الطائفة الكرملية ، فيميل الى الاعتذار عن الميول الالحادية فى تعاليم ابن رشد ، حتى لقب من معاصريه « بأمير الراشدين » ، وهو لقب يظهر منه المدح .

وكان جيلز الرومى فى كتابه أغلاط الفلاسفة de Erroribus Philosophorum خصما لابن رشد ، وهاجم على الأخص مذهب وحدة النفوس والاتصال ، ولكن بولس البندقى المتوفى عام ١٤٢٩ م ، وهو من نفس الطائفة ، يبدى عطفا على الرشدية فى كتابه الموجز Summa .

وان القرن الثالث عشر قد عول على ابن سينا بصفة عامة باعتباره شارحا لأرسطو ، ولكن القرن الرابع عشر شهد ميلا عاما الى تفضيل ابن رشد الذى اعتبر الشارح الأكبر لنصوص أرسطو ، حتى فى نظر الذين عارضوا تعاليمه .

وكان يمكن أن نتوقع من جامعة مونبلييه ــ وهى مركز الدراسات الطبية ــ أن تدرس فيها كتب الثقات العرب ، ولكن هذه الجامعة ــ ولو أنها أسسها الأطباء العرب المطرودون من أسبانيا ــ قد أعيد انشاؤها كمؤسسة دينية خالصة فى القرن الثالث عشر ، فأصبحت دارا للدراسات الطبية الاغريقية المؤسسة على تعاليم جالينوس وبقراط ، مع احتمال أن تكون النصوص التى استغلت أولا مترجمة عن النسخ العربية . وظلت الجامعة على وفائها لهذا الطابع الاغريقى الأصح ، ومازال ميل مونبلييه دائما الى اعتبار استعمال العرب للخزعبلات والتنجيم فى الطب نوعا من الالحاد . ولم تستعمل كتب الكتاب العرب فى الطب

الا فى بداية القرن الرابع عشر ، وظلوا هنــاك فى مرتبــة ثانوية · وفى عام ١٣٠٤ م ترجم كتاب قوانين الأدوية المســهلة لابن رشــد من نسخة عبرية ، وفى عام ١٣٤٠ م نجد القوانين ما بين الأول والرابع من قوانين ابن سينا قد دخلت فى المنهج الرسمى المقــرر على المرشحين للدرجــات العلمية فى الطب · ومنذ ذلك الوقت اشتملت المحاضرات على دراسات للأطباء العرب · وفى عام ١٥٦٧ م كانت الكتب العربيــة فى الطب قد استبعدت تماما من قائمة الكتب المطلوبة للامتحــان فى المدارس بعــد أن كتب الطلاب شــكوى فى هذا الشأن ، ولكن المحاضرات فى قوانين ابن سينا كانت تلقى من وقت لآخر حتى عام ١٦٠٧ م ·

أما الدار الحقيقية للرشدية فقد كانت جامعــة بولونيــا مع شقيقتها جامعة « بادوا » · ومن هذين المركزين انتشر نفوذ ابن رشد ، فشمل شمال شرق ايطاليــا جميعه ، وفيه البندقية وفرارا ، وظل حتى القرن السابع عشر · وكان ذلك بشيرا بالمذهب العقلى والاحساس المضاد للكنيســة فى أيام النهضة ، وربما أعانه اتصــال البندقية بالشرق · وكان التأثير العربى غالبــا فى الطب فى بولونيا ، كما كان المنهج الطبى فى نهاية القرن الثالث عشر مركزا على قانون ابن سينــا وكتب ابن رشــد فى الطب ، حتى أصبح التنجيم موضوعا من موضوعات الدراسة تمنح فيــه الدرجات · وكان معظم الأطبــاء فى بولونيــا وبادوا منجمين ، فكانوا يعتبرون مفكرين أحرارا وملحدين · وقد استمتعت بولونيــا ذات مرة برضا فريدريك الثانى ، فأهدى الى الجامعــة نسخا من الترجمات اللاتينية التى أعدت بأمره من النسخ العربيــة والاغريقيــة ·

نشأت « الشروح العظيمة » فى بادوا ، وفى عام ١٣٣٤ م نشر أخ من خدام مريم Servite Friar اسمه أوربــانو البولونى شرحا على شرح ابن رشد طبع فى عام ١٤٩٢ م بأمر من رئيس طائفــة الخــدام ، ولكن غيطانو التينائى G aetao of Tiena المتوفى عام ١٤٦٥ م ، والذى كان أحد رجال كنيسة بادوا هو الذى يعتبر بصفة عامة مؤسس الرشدية فى بادوا · ولقد كان أقل جرأة فى عبــارته من بولس البندقى الأوغسطينى ،ولكنه مع هذا كان رشديا واضحا فى تعاليمه الخاصــة بالعقل الفعــال ، ووحدة النفوس ، وهلم جرا ، ويبدوا أنه كان محببا الى الناس ؛ لأن نسخا كثيرة من محاضراته بقيت حتى الآن · وكان لهذه الطائفة الرشدية فى بادوا نفوذ خلال الجزء الأكبر من القرن الخامس عشر ·

وفيما حول نهاية هذا القرن على أية حال يبدأ رد الفعل من منبعين متميزين : حيث رأينا بومبونات يحاضر فى بادوا من جهة عن كتاب ابن رشد جاعلا آراءه فى صورة مقالات بدلا من الطريقة التقليدية فى شرح نصوص أرسطو · وانقسمت جامعة بادوا منذ ذلك الوقت الى حزبين ؛ هما الرشديون ، والاسكندريون · وكان بومبونات فى الوقت نفسه ممثلا لنظريات عقلية أكثر تحديدا كان يميل اليها العقل الايطالى فى ذلك الوقت · ولم تكن المسألة ان الاسكندر كان أصعب من ابن رشد فى قبول التوفيق بينه وبين العقيدة المسيحية ، بل ان الذين كان تشككهم أميل الى الصراحة استغلوا هذه الطرق الجديدة فى الشرح ليفرجوا عن آرائهم · وكان الانسانيون Humanists الحقيقيون مستقلين عن هؤلاء الاسكندريين ، فكانوا يعارضون البربرية التى فى لاتينية هذه المتون المستعملة ، ولاسيما العبارات فى الترجمات المأخوذة عن الشروح العربية · ويمثل هؤلاء الانسانيين تومايوس Thomaeus الذى بدأ حوالى عام ١٤٩٧ م يحاضر فى بادوا عن النسخة الاغريقية من أرسطو ، ويتناولها فى الغالب باعتبارها دراسة للغة والأدب الاغريقيين ·

وكانت المجادلات الفلسفية فى ذلك الوقت مركزة فى الغالب فى المسائل النفسية المتصلة بماهية النفس ، ولاسيما باستقلالها وامكان بقائها · وكانت هذه المسألة فى الحقيقة تعتبر مسألة شائكة من مسائل الدين ، فنوقشت بكل عناية · وفى أوائل القرن السادس عشر أصبحت المجادلة اكثر وضوحا ، حتى حاول المجمع الذى انعقد فى كنيسة لاثيرانو عام ١٥١٢ م أن يحد من هذه المجادلات ، فوافق على اعلان أن هذه المناظرات لم تنشأ عن الموقف الجاهلى Phils-pagan ، والذى كان يسود عصر النهضة ــ ولو أنها كانت تحبذ هذا الموقف ــ ولكنها نشأت عن الموضوعات التى أثارتها دراسة الفلاسفة العرب فى شمال شرق ايطاليا ، وبدأت فى صورة مناقشة مسألة ما اذا كانت النفس يمكن أن تبقى بعد الموت فى وجودها الفردى ، أو تتحد بمصدرها الذى هو منبع الحياة ؛ سواء أكان ذلك المصدر هو العقل الفعال أم النفس الكلية ·

ولقد ظلت جامعة بادوا من الناحية الرسمية تبقى على الرشدية فى صورة مخففة ، وفى عام ١٤٧٢م نشرت الطبعة الرئيسية لشروح ابن رشد فى بادوا · ثم فيما بين عامى ١٤٩٥ ــ ١٤٩٧ م أصدر نيفوس Niphus طبعة أتم وأكمل · وفى خلال نصف القرن التالى ظهرت سلسلة من المقالات والمناظرات والتحليلات التى تدور حول ابن رشد ،

وكانت مستمرة تقريبــا • وظهرت فى عامى ١٥٥٢ ــ ١٥٥٣ م الطبعة الكبرى لشرح ابن رشد ، وعليها حاشية كتبها زمارا Zimars ، وفى خلال القرن السادس عشر أيضا انتجت بادوا ترجمة جديدة لابن رشد من العبرية ، وآخر سلسلة من الرشديين قيصر كريمونينى المتوفى عام ١٦٣١ م • ويبدو عليه انه يميل قويا الى الاسكندريين على أية حال • ولكن دراسة الفلاسفة الغرب فى هذه المرة فى أوربا كانت محصورة فى كتب الطب وشروح ابن رشــد •

أما فى خارج بادوا وبولونيا ، فقــد احتفظ ابن رشد بموقفه باعتباره شارحا اكبر لأرسطو حتى نهاية القرن الخامس عشر • وفى مراسـيم لويس الحادى عشر ١٤٧٣م أن على المعلمين فى باريس أن يعلموا الطلاب كتب أرسطو ، ويستخدموا فى ذلك شروح ابن رشــد ،والبرت الكبير ، وتوما الأكوينى ، ومن اليهم من الكتــاب ، بدلا من ويليــام الأوكامى ورجال مدرسته الآخــرين • وليس يزيد معنى ذلك عن القول بأن الموقف الرسمى هو الميل الى المذهب الواقعى ، لا الى المذهب الاسمى •

وبحلول القرن السادس عشر تضاءلت مكانة دراسة الشراح العرب لأرسطو فى خارج بادوا ودوائرها ، ولكن كتب الطب العربية كان لها نفوذ محدود المدى فى القرن الذى تلا ذلك فى الجامعات الأوربية •

ان الطريق العملى للنقل فى القرن الخامس عشر وما بعده ليتمثــل فى عدوى الروح المضادة للكنيسة والتى ظهرت فى شمال أيطاليا كاثر من آثار الفلاسفة العرب فى النهضة الايطالية • وان بعث الكتب الاغريقيـة بعد سقوط القسطنطينية ، وما تبع ذلك من اهتمام بالبحوث القديمة قد صرف الانتباه الى اتجاه جديد ؛ ولكن ذلك لا ينبغى أن يخفى حقيقة أن العناصر الموالية للعرب فى أيام المدرسيين كانوا هم الآباء المباشرين للعنصر الجاهلى Philo-Pagan فى النهضة ، ولو فى جنوب أوربا على الأقل • أما فى الأراضى الشمالية ، فان جانب البحوث القديمة هو الذى لقى اهتماما اكبر ، وكان له اثر على موضوعات اللاهوت •

# فقــرة ختاميـــة

لقد تتبعنا حتى الآن نقل نوع خاص من الثقافة الهلينية بطريق الكنيسة السريانية ، والزرادشتيين الفرس ، والوثنيين الحرانيين الى المجـتمع الاسلامى ، حيث لحقه بعض التعديل بفضل قوم كان المعلمون المسلمون الرسميون يعتبرونهم ملحدين ٠

وعلى الرغم من هذا النقد تركت هذه الثقافة اثرا واضحاً دائمـا فى الالهيات الاسلامية ، والمعتقدات العامة ٠ وبعد حياة متقلبـة فى الشرق ، انتقلت هذه الثقافة الى المجتمع الاسلامى المغربى فى اسبانيـا ، حيث تطورت تطورا تخصصيا ترك فى النهـاية اثرا فى الفـكر المسيحى واليهودى اقوى مما تركه فى الفكر الاسـلامى نفســه ، ثم وصلت الى تطوها النهائى فى شمال شرق ايطاليا ، حيث كانت تعـمل آثارها ضد الدين على تمهيد الطريق لظهور النهضة الأوربيـة ، ولكن هذا المسـلك الرئيسى من مسالك التطور ليس أهم شىء فى الحقيقة ، لأن هذا المسلك على طوله كان يتفرع على هذا الجانب أو ذاك ، ولا من البحث عن خير ثمراته فى هذه الفروع ، كما فى المدرسية التى كانت فى الاسلام واليهودية والمسيحية على السواء رد فعل رجعى لتعاليم هذه الديانات ، وكما فى الدراسات الطبية والكيميائية والعلمية فى القرون الوسطى ، وهى مدينة بالهامها الى تأثير هذه الثقافة ، ان هذا التاريخ أعظم تاريخ رومانتيكى لانتقال الثقافة لغرفه بالتفصيل ٠

( انتهى )

## اقرأ فى هذه السلسلة

برتراند رسل
أحلام الأعلام وقصص أخرى

ى. رادو نكليادم جابوتنسكى
الإلكترونيات والحياة الحديثة

ألدس هكسلى
نقطة مقابل نقطة

ت. و. فريمان
الجغرافيا فى مائة عام

رايموند وليامز
الثقافة والمجتمع

ر. ج. فوربس و أ. ج. ديكستر هوز
تاريخ العلم والتكنولوجيا
٢ ج

ليستردل راى
الأرض الغامضة

والتر آلن
الرواية الانجليزية

لويس فارجاس
المرشد الى فن المسرح

فرانسوا دوماس
آلهة مصر

د. قدرى حفنى وآخرون
الانسان المصرى على الشاشة

أولج فولكف
القاهرة مدينة ألف ليلة وليلة

هاشم النحاس
الهوية القومية فى السينما

ديفيد وليام ماكدوال
مجموعات النقود · صيانتها
تصنيفها – عرضها

عزيز الشوان
الموسيقى تعبير نغمى ومنطق

د. محسن جاسم الموسوى
عصر الرواية

ديلان توماس
مجموعة مقالات نقدية

جون لويس
الانسان ذلك الكائن الفريد

جول ويست
الرواية الحديثة · الانجليزية والفرنسية

د. عبد المعطى شعراوى
المسرح المصرى المعاصر
أصله وبدايته

أنور المعداوى
على محمود طه الشاعر والانسان

بول شول وادينيت
القوة النفسية للأهرام

د. صفاء خلوصى
فن الترجمة

رالف ئى ماتلو
تولستوى

فكتور برومبير
ستندال

فيكتور هوجو
رسائل وأحاديث من المنفى

فيرنر هيزنبرج
الجزء والكل «محاورات فى مضمار الفيزياء الذرية»

سدنى هوك
التراث الغامض · ماركس والماركسيون

ف. ع. أدينكوف
فن الأدب الروائى عند تولستوى

هادى نعمان الهيتى
أدب الأطفال «فلسفته ، فنونه ، وسائطه»

د. نعمة رحيم العزاوى
أحمد حسن الزيات كاتبا وناقدا

د. فاضل أحمد الطائى
أعلام العرب فى الكيمياء

جلال العشرى
فكرة المسرح

هنرى باربوس
الجحيم

د. السيد عليوة
صنع القرار السياسى فى منظمات الادارة العامة

جاكوب برونوفسكى
التطور الحضارى للانسان

د. روجر ستروجان
هل نستطيع تعليم الأخلاق للأطفال ؟

كاتى ثير
تربية الدواجن

ا. سبنسر
الموتى وعالمهم فى مصر القديمة

د. ناعوم بيتروفيتش
النحل والطب

جوزيف داهموس
سبع معارك فاصلة فى العصور الوسطى

د. ليونارد تشامبرزرايت
سياسة الولايات المتحدة الأمريكية ازاء مصر

د. جون شندلر
كيف تعيش ٣٦٥ يوما فى السنة

بيير البير
الصحافة

د. غبريال وهبة
أثر الكوميديا الالهية لدانتى فى الفن التشكيلى

د. رمسيس عوض
الأدب الروسى قبل الثورة البلشفية وبعدها

د. محمد نعمان جلال
حركة عدم الانحياز فى عالم متغير

فرانكلين ل. باومر
الفكر الأوروبى الحديث ٤ ج

شوكت الربيعى
الفن التشكيلى المعاصر فى الوطن العربى

د. محى الدين أحمد حسين
التنشئة الأسرية والأبناء الصغار

ج. دادلى أندرو
نظريات الفيلم الكبرى

جوزيف كونراد
مختارات من الأدب القصصى

د. جوهان دورشنر
الحياة فى الكون كيف نشأت وأين توجد

طائفة من العلماء الأمريكيين
مبادرة الدفاع الاستراتيجى
حرب الفضاء

د. السيد عليوة
ادارة الصراعات الدولية

مصطفى عنانى
الميكروكمبيوتر

مجموعة من الكتاب اليابانيين القدماء والمحدثين
مختارات من الأدب اليابانى
«الشعر – الدراما – الحكاية – القصة القصيرة»

جابرييل باير
تاريخ ملكية الأراضي في مصر الحديثة

أنطوني دي كرسبني وكينيث مينوج
أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة

دوايت سوين
كتابة السيناريو للسينما

زافيلسكي ف. س
الزمن وقياسه ( من جزء من البليون جزء من الثانية وحتى مليارات السنين )

مهندس ابراهيم القرضاوي
أجهزة تكييف الهواء

بيتر رداي
الخدمة الاجتماعية والانضباط الاجتماعي

جوزيف داهموس
سبعة مؤرخين في العصور الوسطى

س. م. بورا
التجربة اليونانية

د. عاصم محمد رزق
مراكز الصناعة في مصر الاسلامية

رونالد د. سمبسـون ونورمان د. اندرسون
العلم والطلاب والمدارس

د. انور عبد الملك
الشارع المصري والفكر

والت وتيمان روستو
حوار حول التنمية الاقتصادية

فرد . س. هيس
تبسيط الكيمياء

جون لويس بوركهارت
العادات والتقاليد المصرية من الأمثـال الشعبيـة في عهد محمد علي

الان كاسبيار
التذوق السينمائي

سامي عبد المعطي
التخطيط السياحي في مصر بين النظرية والتطبيق

فريد هويل وشاندرا ويكرلما سينج
البذور الكونية

حسين حلمي المهندس
دراما الشاشة ( بين النظرية والتطبيق ) للسينمـا والتليفزيون ٢ ج

روى روبرتسون
الهيروين والايدز وأثرهما في المجتمع

دور كاس ماكليتوك
صور افريقية • نظرة على حيوانات افريقيا

هاشم النحاس
نجيب محفوظ على الشاشة

د. محمود سري طه
الكمبيوتر في مجالات الحياة

بيتر لوري
المخدرات حقائق نفسية

بوريس فيدوروفيتش سيرجيف
وظائف الأعضاء في الألف اليـاء

ويليام بيتز
الهندسة الوراثية للجميع

ديفيد الدرتون
تربية أسماك الزينة

احمد محمد الشنواني
كتب غيرت الفكـر الانسـاني

جون • ر. بورر وميلتون جولدينجر
الفلسفة وقضايا العصر ٣ ج

ارنولد توينبي
الفكر التاريخي عند الاغريق

د. صالح رضـا
ملامح وقضايا في الفن التشكيلي المعاصر

م. هـ كنج وآخرون
التغـذية في البلدان النـامية

جورج جاموف
بداية بلا نهاية

د. السيد طه السيد ابو سديرة
الحرف والصناعات في مصر الاسلامية منذ الفتح العربي حتى نهاية العصر الفاطمي

جاليليو جاليليه
حوار حول النظامين الرئيسيين للكون ٣ ج

اريك موريس وآلان هو
الارهاب

سيرل الدريد
اخناتون

ارثر كيستلر
القبيلة الثالثة عشرة ويهود اليوم

ب. كوملان
الأساطير الاغريقية والرومانية

د. توماس ا. هاريس
التوافق النفسي – تحليل المعاملات الانسانية

لجنة الترجمة ،
المجلس الأعلى للثقافة
الدليل الببليوجرافي
روائع الآداب العالمية ج ١

روى آرمز
لغة الصورة في السينما المعاصرة

ناجاي متشيو
الثورة الاصلاحية في اليابان

بول هاريسون
العالم الثالث غدا

ميكائيل ألبي وجيمس لفلوك
الانقراض الكبير

آدلمز فيليب
دليل تنظيم المتاحف

فيكتور مورجان
تاريخ النقود

محمد كمال اسمـاعيل
التحليل والتوزيع الاوركسترالي

ابو القاسم الفردوسي
الشاهنامة ٢ ج

بيرتون بورتر
الحياة الكريمة ٢ ج

جاك كرابس جونيور ،
كتابة التاريخ في مصر القرن التاسع عشر

محمد فؤاد كوبريلي
قيام الدولة العثمانية

توني بار
التمثيل للسينما والتليفزيون

ناجور ، شين بن بنج وآخرون
مختارات من الآداب الآسيوية

ناصر خسرو علوي
سفرنامة

نادين جورديمر وجريس اوجوت، وآخرون
سقوط المطر وقصص اخرى

احمد محمد الشنواني
كتب غيرت الفكر الانساني ٧ ج

جان لويس بوري وآخرون
في النقد السينمائي الفرنسي

العثمانيون في اوربا
بول كولز

جوريس بير برانر
صناع الخلود

زيجمونت هبز
جماليات فن الاخراج

جوناثان ريلى سميث
الحملة الصليبية الاولى وفكرة الحروب الصليبية

الفريد ج. بتلر
الكنائس القبطية القديمة فى مصر ٢ ج

ريتشارد شاخت
رواد الفلسفة الحديثة

ترانيم زرادشت
من كتاب الابستا المقدس

الحاج يونس المصرى
رحلات فارتيما

هربرت شيلر
الاتصال والهيمنة الثقافية

برتراند راسل
السلطة والفرد

بيتر نيكولز
السينما الخيالية

ادوارد ميرى
عن النقد السينمائى الامريكى

نتالى لويس
مصر الرومانية

ستيفن اوزمنت
التاريخ من شتى جوانبه ٣ج

مونى براح واخرون
السينما العربية من الخليج الى المحيط

فانس بكارد
انهم يصنعون البشر ٢ ج

جابر محمد الجزار
ماستريخت

د. ابرار كريم الله
من هم التتار

ج. س. فريزر
الكاتب الحديث وعالمه
٢ ج

سوريال عبد الملك
حديث النهر
من روائع الاداب الهندية

لوريتو تود
مدخل الى علم اللغة

اسحق عظيموف
الشموس المتفجرة
اسرار السوبر نوفا

مارجريت روز
ما بعد الحداثة

د. بيارد دودج
الازهر فى الف عام

ستيفن رانسيمان
الحملات الصليبية

هـ. ج. ولز
معالم تاريخ الانسانية
٤ ج

جوستاف جرونيباوم
حضارة الاسلام

د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ
رحلة بيرتون الى مصر والحجاز
٣ ج

جلال عبد الفتاح
الكون ذلك المجهول

ارنولد جزل واخرون
الطفل من الخامسة الى العاشرة
٢ ج

بادى اونيمود
افريقيا - الطريق الاخر

د. محمد زينهم
فن الزجاج

برنسلاو مالينوفسكى
السحر والعلم والدين

ادم متز
الحضارة الاسلامية

فانس بكارد
انهم يصنعون البشر

عبد الرحمن عبد الله الشيخ
يوميات رحلة فاسكو دجاما

ليفرى شاتزمان
كوننا المتمدد

سونداري
الفلسفة الجوهرية

مارتن فان كريفلد
حرب المستقبل

فرانسيس ج. برجين
الاعلام التطبيقى

عبده مباشر
البحرية المصرية من محمد على للسادات

ج. كارفيل
تبسيط المفاهيم الهندسية

توماس ليبهارت
فن المايم والبانتوميم

ادوارد دوبونو
التفكير المتجدد

ويليام هـ. ماثيوز
ما هى الجيولوجيا

كريستيان ساليه
السيناريو فى السينما الفرنسية

بول وارن
خفايا نظام النجم الامريكى

جورج ستاينر
بين تولستوى ودوستويفسكى
٢ ج

يانكو لافرين
الرومانتيكية والواقعية

محمود سامى عطا الله
الفيلم التسجيلى

جوزيف بتس
رحلة جوزيف بتس

ستانلى جيه سولومون
انواع الفيلم الامريكى

هارى ب. ناش
السحر والبيض والسود

جوزيف م. بوجز
فن الفرجة على الافلام

كريستيان ديروش نوبلكور
المرأة الفرعونية

جوزيف نيدهام
موجز تاريخ العلم والحضارة فى الصين

ليوناردو دافنشى
نظرية التصوير

ت. ج. هـ. جيمز
كنوز الفراعنة

رودولف فون هابسبورج
رحلة الامير رودولف الى الشرق
٣ ج

مالكوم برادبرى
الرواية اليوم

وليم مارسدن
رحلة ماركو بولو ٣ ج

هنرى بيرين
تاريخ اوروبا فى العصور الوسطى

ديفيد شلبير
نظرية الادب المعاصر وقراءة الشعر

اسحق عظيموف
العلم وافاق المستقبل

رونالد دافيد لانج
الحكمة والجنون والحماقة

كارل بوبر
بحثا عن عالم افضل

نورمان كلارك
الاقتصاد السياسى للعلم والتكنولوجيا

السيد نصر الدين السيد
إطلالات على الزمن الآتي

ممدوح عطية
البرنامج النووي الإسرائيلي والأمن القومي العربي )

د· ليوبوسكاليا
الحب

ايفور ايفانس
مجمل تاريخ الأدب الانجليزي

هيربرت ريد
التربية عن طريق الفن

وليام بينز
معجم التكنولوجيا الحيوية

ألفين توفلر
تحول السلطة ٢ ج

يوسف شرارة
مشكلات القرن الحادي والعشرين والعلاقات الدولية

رونالد جاكسون
الكيمياء في خدمة الانسان

ت· ج· جيمز
الحياة أيام الفراعنة

جرج كاشمان
لماذا تنشب الحروب ٢ ج

حسام الدين زكريا
انطون بروكنر

ازرا ف· فوجل
المعجزة اليابانية

ونفرد هولز
كانت ملكة على مصر

جيمس هنري برستد
تاريخ مصر

بول دافيز
الدقائق الثلاث الأخيرة

جوزيف وماري فيلمان
دينامية الفيلم

ج· كونتنو
الحضارة الفينيقية

ارنست كاسيرر
في المعرفة التاريخية

كنت ا · كتشن
رمسيس الثاني

جان بول سارتر وآخرون
مختارات من المسرح العالمي

روزالند ، وجاك يانسن
الطفل المصري القديم

نيكولاس ماير
شرلوك هولز

ميجيل دي ليبس
الفئران

جوسيبي دي لونا
موسوليني

الويز جرايتر
موتسارت

على عبد الرءوف البمبي
مختارات من الشعر الإسباني

روبرت سكولز وآخرون
آفاق أدب الخيال العلمي

ب· س ديفيز
المفهوم الحديث للمكان والزمان

س· هوارد
أشهر الرحلات الى غرب أفريقيا

و· بارتولد
تاريخ الترك في آسيا الوسطى

فلاديمير تيماتيانو
تاريخ أوربا الشرقية

جابرييل جارسيا ماركيز
الجنرال في المتاهة

هنري برجسون
الضحك

· مصطفى محمود سليمان
الزلازل

م· و· ثرنج
ضمير المهندس

١· ر· جرني
الحيثيون

ستينو موسكاتي
الحضارات السامية

د· البرت حوراني
تاريخ الشعوب العربية

محمود قاسم
الأدب العربي المكتوب بالفرنسية

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٩٧/٨٣١٦

ISBN — 977 — 01 — 5361 — 3

تهدف الهيئة المصرية العامة للكتاب من مشروع الألف كتاب الثاني إلى مواصلة مسيرة المشروع الأول بتكوين مكتبة متكاملة للقارئ العربي في شتى جوانب المعرفة عن طريق الترجمة والتأليف، فضلاً عن إعادة طبع الأعمال الفكرية والعلمية والأدبية الهامة التي أسهمت في تكوين الثقافة المصرية والعربية في العصر الحديث. وفي هذا الإطار يسعى المشروع إلى تسليط الضوء على الحضارات والثقافات القديمة، من بينها:

ج. كونتنوالحضارة الفينقية

جوزيف يندهايم، تاريخ العلم والحضارة في الصين

س. بورا، التجربة اليونانية

أ. جرني الحيثيون

(انظر القائمة المفصلة داخل الكتاب)

ويعرض هذا الكتاب الهام لنشأة الحضارة العربية الإسلامية والظروف التي اكتنفت تكوينها وجذورها والمؤثرات التي عملت على تشكيل مسارها، ويعرض لمقدماتها في مرحلة نقل السريانيين للفلسفة الهلينية، ثم نقل تلك الكتب إلى العربية، ثم نشأة الحركات الفكرية والفلسفية والتفاعل بين تياراتها المختلفة، تلك التي تأثرت بالثقافة الوافدة والنزعة العقلانية التي سادت في العصور الأولى، وتلك التي نزعت إلى الحفاظ على الموروث. ومما يزيده أهمية تلك الهوامش والتعليقات والردود التي أضافتها الطبعة العربية التي تجعل من الكتاب ساحة للمناقشة الفكرية التي تثرى فهمنا لحضارتنا العربية الإسلامية العريقة.

٣٥٠ قرشاً

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب